This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DIE

GRUNDIDEE DES HERMES

VOM

STANDPUNKTE DER VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE

VON

Dr. CHRISTIAN MEHLIS,
K. B. STUDIENLEHRER.

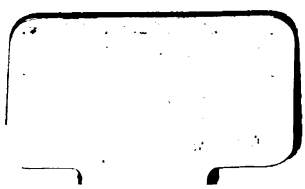
II. ABTHEILUNG.

ERLANGEN, 1877.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.

K.iii.184

K. iii. 184

ASHMOLEAN MUSEUM LIBRARY
OXFORD
Deposited on loan by Oriel College
1968



SACKLER LIBRARY
1, ST JOHN STREET
OXFORD
OX1 2LG

This book is due for return on or before the last date shown below.

04 JUL 2006		

DIE

GRUNDIDEE DES HERMES

VOM

STANDPUNKTE DER VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE

VON

Dr. CHRISTIAN MEHLIS,
K. B. STUDIENLEHRER.

II. ABTHEILUNG.

ERLANGEN, 1877.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.

ASHMOLEAN
OXFORD
MUSEUM

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen

Vorwort.

Erst nach längerem Zwischenraume hält es der Verfasser für angemessen der ersten Abtheilung dieser Schrift die zweite nachzusenden. Zuerst wollte er sich durch Studien auf dem Gebiete der deutschen Mythologie sowie auf dem der Anthropologie des Weiteren überzeugen, inwiefern seine Ideen durch analoge und allgemeine psychologische Erscheinungen gestützt werden. Diese Ueberzeugung hat er nach redlichem Studium erlangt.

Und zweitens war ihm ein Hauptmotiv für das späte Erscheinen dieser Abtheilung: Das Erwarten der Kritik, ohne die er mit einer Fortsetzung den gelehrten Büchermarkt nicht noch mehr überladen wollte.

Drei Besprechungen kamen ihm zu Gesicht. Die erste von H. Zehetmayr in den Blättern für das Bayerische Gymnasial- und Realschulwesen XI. B. 8. H. Dieselbe erklärt sich mit den Ausführungen d. V.'s über die Grundidee des Hermes für vollständig einverstanden. Für seine sprachlichen Bemerkungen besten Dank!

Das gleiche Einvernehmen spricht H. Jules Soury im Journal „Le Temps" vom 27. November 1876 aus.

Der dritte Recensent, H. W. H. Roscher, opponirt in der Jenaischen Literaturzeitung 1875 Nr. 34 gegen das vom V. aufgestellte Princip seiner Erklärung des Hermes als Lichtgott und glaubt ihn als einen uralten Gott des Windes deuten zu müssen.

Es lässt sich diese Auffassung, deren Beweismittel einer späteren Epoche als die Beinamen wie *διάκτορος* und *ἀργεϊφόντης* enthaltenden angehören, aus der solaren in so fern ableiten, als es bekannt ist, dass an den Meeresküsten gerade der Auf- und Niedergang der Sonne das Wehen einer frischen Brise mit sich bringt. Eine Regelmässigkeit der Erscheinung, die in späterer Epoche nach dem Untergange der solaren Grundidee des Hermes die Feststellung einer Reihe von Beinamen begünstigte, welche auf das Schiffartswesen Bezug haben.

Eine solche einseitige Entwicklung einer ursprünglich untergeordneten Nebenidee, die sich begünstigt durch die Geschichte der Grundidee parasitenmässig des Körpers des Gottes bemächtigt, vermögen wir auch in den Mythologieen anderer Nationen wahrzunehmen.

So hat sich Zio, der ursprüngliche Lichtgott der Germanen, bei den hochdeutschen Stämmen einseitig zum Vertreter des Krieges und der Schwertgewalt entwickelt. Einen ähnlichen Entwicklungsgang machte Wodan vom Sonnengotte zum Sieggotte durch.

Eine ähnliche Wesensdifferenzirung erlebte bei den Römern der ursprüngliche wandernde Sonnengott Janus, der durch Jupiter's Alleinherrschaft depossedirt zum friedlichen Thürschliesser und ordnenden Markensetzer sich degradiren lassen musste. Auch er wird ursprünglich als Geminus und Bifrons die Doppelung der Sonne beim Erstehen und Vergehen repräsentirt haben.

Diesen Vorgängen, denen sich weitere anschliessen lassen, liegt das Princip der Entwicklung der mythologischen Idee zu Grunde, das in Verbindung mit ethnologischen und klimatischen Motoren bei den verschiedenen Nationen, hier eine Idee zu einem Riesenbaume erwachsen lässt, der alle anderen Gewächse weit überragt und beständig unterdrückt, dort denselben Grundgedanken in seiner Entfaltung verkümmern oder ihn seitliche Zweige treiben lässt, deren Richtung vom Hauptstamme bedeutend differirt. Der V. findet sich hierin, in den Wirkungen des Klimas, auf vollkommen gemeinsamem Boden mit Georg Gerland, anthropologische Beiträge I. B. S. 385—396.

Von solchen Principien ausgehend war und ist der Hauptzweck dieser und anderer mythologischer Studien des Verfassers, nicht nur die Grundidee des Hermes zu erfassen, sondern die Entwicklung der mythologischen Ideen überhaupt an einem fruchtbaren Beispiele nachzuweisen.

Die Mythologie ist ihm kein überirdischer Olymp, sondern ein greifbares Naturreich, in dem wie in andern die Gesetze des Werdens und Vergehens, des Wachsens und Sichentwickelns, des Differenzirens und Confundirens herrschen.

Mögen auch von diesem Standpunkte aus die folgenden Blätter beurtheilt werden, und mögen diesen Anfängen bald Andere folgen, die das weite Feld der Religionswissenschaft und der mythologischen Ideen nicht nur seiner Ausdehnung nach begehen und abstecken, sondern auch seinem Inhalte nach aufgraben und untersuchen.

An dieser Stelle sei schliesslich für gefällige Ueber-

nahme der Revision der beiden Abtheilungen den HH. Dombart, k. b. Gymnasial-Professor, und Dr. Heerdegen, Docent an der Universität zu Erlangen, bestens gedankt.

Nürnberg, im Dezember 1876.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

I. Abtheilung.

Vorwort.

Einleitung 9

Quellen und Hülfsmittel 11

1. Beinamen des Hermes 64

Schlussbemerkung zur Tafel 65

II. Abtheilung.

Vorwort.

2. Mythologische Principien 79

3. Folgerungen für Hermes 86

4. Berührung des Hermes mit andern Gottheiten 109

5. Symbole des Hermes 119

6. Cultus des Hermes 123

7. Etymologie von Hermes 133

8. Resultate 137

II. Abschnitt.

Mythologische Principien.

Nachdem wir im vorigen Abschnitte durch die etymologische Untersuchung der ältesten Beinamen und durch das Zusammenspiel und die innere Verbindung aller Beinamen auf induktivem Wege die Grundidee des Gottes zu eruiren versucht haben, wollen wir noch untersuchen, ob die Auffindung der Grundidee nicht auch auf deduktivem Wege möglich ist, indem wir von allgemein gültigen Sätzen ausgehend die Basis des Hermesbegriffes zu ermitteln suchen.

Einige Wiederholungen des schon in der Einleitung gesagten sind dabei nicht zu vermeiden.

Das zu findende Princip muss uns die Möglichkeit geben, eine naturgemässe Evolution aller Haupterscheinungsformen des Gottes zu liefern. Was die Beschaffenheit eines solchen allgemeinen Principes anbelangt, so können es nach allgemeiner Beobachtung nicht geistige Ideen sein, von denen ausgehend der Hermesbegriff sich später auf materielle Verhältnisse ausdehnte, sondern H. muss ursprünglich das mythische Aequivalent für concrete Verhältnisse gewesen sein und kann sich erst später zur geistigen Bedeutung erhoben haben. Es ist dies ein Grundgesetz nicht nur der Mythologie, sondern auch der Sprache, Philosophie, Religion, kurz aller menschlichen Reflexionsthätigkeit, dass die Denkoperation vom nächstliegenden Sinnlichen ausgeht und erst nach kürzerer oder längerer Entwicklung dazu kommt, Uebersinnliches überhaupt zu postuliren; für angenommene übersinnliche Verhältnisse ist der sinnliche Gedanke der Ausgangspunkt, bilden die sinnlichen Worte die lautliche Bezeichnung. Eine Scheidung der Worte für den Ausdruck des Geistigen wird dann

später entweder durch Differenzirung der Wurzeln bewirkt oder bei dem reichen Vorrath der Sprache in ältester Gestaltung an Synonymen durch spezielle Bestimmung eines synonymen Wortes für das Geistige; in vorgeschrittener Sprachentwicklung, wo die Synonymen ziemlich verschwunden sind wegen der Steigerung des logischen Unterscheidungsvermögens, muss oft dasselbe Wort Sinnliches und Geistiges ausdrücken, d. h. es entsteht die speziell metaphorisch genannte Ausdrucksweise, die aus Mangel an Wortformen an Unklarheit leidet.

Wie die Geschichte der Wortbedeutung parallel der Entwicklung des menschlichen Denkens läuft, so auch die Entwicklung des Mythus der Phase der menschlichen Geschichte, in welcher Religion und Philosophie noch ungeschieden waren, in welcher der Mensch mit poetisch-naiver Anschauung seine Gedanken über sich und die Welt in Worte und Bilder kleidete. Mythus und Denken steigen vom Concreten zum Abstrakten, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom sinnlichen Bild zur geistigen Idee, und für beide gibt es eine umgekehrte Entwicklung nicht. (Zu vergleichen ist darüber des Näheren: Tylor a. m. St.)

Zwei Postulate werden daher von vorn herein bei Aufsuchung einer Grundidee für Hermes an uns gestellt:

1. Das Princip muss die Möglichkeit geben, alle Hauptfunktionen des H. mit Berücksichtigung des Entwicklungsganges der griechischen Mythologie im Causalnexus abzuleiten.

2. Nach den allgemeinen Gesetzen für die menschliche Entwicklung ist der Ausgangspunkt in der sinnlichen Sphäre zu suchen.

Der einzige Einwand gegen das 2. Grundaxiom, der mögliche spätere Ursprung des H., ist abgewiesen durch die Untersuchung der Beinamen, deren alte Form auch das Alter des Hauptbegriffes, heisst er nun H. oder anders, involvirt.

Was noch das movens betrifft, durch welche sich die ursprüngliche Idee des H. zu neuen Phasen entwickelte, so sind es dieselben Mittel, wie bei andern menschlichen Thätigkeiten; dieselben Evolutionskräfte, die wir in Sprache und Technologie wirkend finden, haben wir auch in der Mythologie als Motoren zu setzen.

Es sind 1. die (oft unbewusste) Thätigkeit des ganzen Volkes,
2. die Produktion wegweisender, bahnbrechender Genies.

(Vgl. Hartmann, Phil. d. Unbew. p. 328).

Die Thätigkeit beider Faktoren ergänzt sich: die Produktion der einzelnen Genies hat die Empfänglichkeit und Zustimmung des ganzen Volkes zur Voraussetzung, und dieses hinwiederum könnte seine Ideen entsprechend dem Fortschritte seiner Culturrichtung überhaupt nicht entwickeln, wenn es nicht durch die bahnbrechende = positive und abweisende = negative Initiative jenes Einzelnen unterstützt würde. Homer oder die homerischen Dichter schufen desshalb nicht den Götterherold H., sondern bildeten den Begriff des H. entsprechend der damaligen griechischen Anschauungsweise und mit Benützung der Keime, die im ursprünglichen Wesen des Gottes lagen, plastisch weiter. Es war also diese Fortbildung des H. im homerischen Epos keine Usurpation von Seiten der Dichter, sondern nur die naturgemässe Darstellung einer Gottesidee, die schon lange vorher im Bewusstsein jedes Einzelnen entweder sich schon im Allgemeinen gebildet hatte oder wenigstens bilden konnte. Der Dichter sät den mythologischen Samen nicht, sondern pflegt ihn nur; und Erde und Himmel — in diesem Falle die Faktoren, von denen der Dichter abhängt, seine Zuhörer und ihre Vorstellungen — müssen sein Wachsthum begünstigen, sonst wird es ein kümmerlicher Organismus trotz allem Fleisse (vgl. die künstliche Mythologie der Alexandriner, Kallimachus etc.). Analog wie bei Homer ist das Verhältniss von Aeschylus, Pindar etc. zum Mythus, nur mit folgendem Unterschiede für die Entwicklung.

1. Da die einzelnen Mythen schon vollständig gebildet waren, ging das Bestreben der Reflexion darauf aus, durch theogonische Vorstellungen die Götter und ihre Mythen zu verbinden, Götterreihen herzustellen, die Mythen künstlich in Zusammenhang zu setzen.

Hesiods olympischer Göttercyclus.

2. Die einzelnen Götter und Mythen wurden in bestimmte Verbindung mit den menschlichen Verhältnissen gesetzt meist nach ethischen Rücksichten.

Aeschylus. Pindar.

3. Die Mythen werden reine ethische und moralische Handhabe und zuletzt pragmatisirt.

Sophocles. Euripides.

Damit haben wir zugleich den Werth der einzelnen Dichter

als Repräsentanten und Kinder ihrer Zeit für die Gewinnung der Grundidee eines Gottes, in specie hier des Hermes, und die Weiterbildung derselben angegeben.

Was weiter die Expansion des Hermesbegriffes anbelangt, so müssen wir bedenken, dass der Mythus (= das Ganze der mythologischen Vorstellungen) durch den Fortschritt auf allen Culturgebieten einen ungeheuren Spielraum gewann und das ganze griechische Leben überfluthete und überwucherte. Die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Naturmythus wurde, analog dem einzelnen Worte, dem Verlaufe des Cultur-Fortschrittes gemäss in eine geistige verwandelt und der Mythus angewandt auf verwandte sinnliche und geistige Vorgänge; das Gebiet desselben mit seiner immensen Ausdehnung gab so nicht nur den griechischen Dichtern, Künstlern, Philosophen einen ewig frischen und unerschöpflichen Born, sondern der Mythus der Griechen, durch Jahrhunderte sich erweiternd, ist heutzutage noch ein wichtiger Faktor in unsrer Kunst, in unsrer Literatur.

Mit der extensiven Ausdehnung war eo ipso die intensive Bedeutung des Mythus für das griechische Leben in seiner geistigen Höhe gegeben, und Parmenides und Plato behandelten in der Form des Mythus die tiefsinnigsten Probleme. (Deuschle, Plat. Mythen p. 11 sagt, dass im Timaeus die dialektische Betrachtung der Natur von mythischen Elementen ganz durchzogen sei.)

Selbst ein Empiriker wie Aristoteles musste anerkennen, Met. II. 3. 2: *ἐν οἷς τὰ μυθώδη καὶ παιδαριώδη μεῖζον ἰσχύει τοῦ γιγνώσκειν περὶ αὐτῶν. διὰ τὸ ἔθος.*

In Plato erreicht jedenfalls die Mythenentwicklung ihren Höhepunkt: die speculative Philosophie und die plastisch gestaltende Phantasie der Griechen fand in seinen Dialogen ihre Verbindung; das Secirmesser der rationalisirenden Stoiker aber und die Ausgeburten neuplatonischer mystisch-deutelnder Afterweisheit störten bald die Harmonie; und waren jene zu verstandesmässig, diese zu ausschweifend in ihren Phantasien, durch beide Systeme verlor der Mythus seine Bedeutung, den jene direkt zu zerstören suchten, während diese ihn durch das Hineinpressen in ihre Anschauungsformen vergewaltigten.

Wenn nun diese mythenbildende Periode eine Kinderkrankheit genannt wurde, so ist damit eine organische unnöthige Störung bezeichnet, da ja nicht alle Kinder solche Krankheiten

durchmachen müssen. Ist es aber schon auffallend, dass selbst Plato in seinen philosophischen Entwicklungen manches Objekt in mythologischer Form darstellen musste (vgl. philol. Anzeiger IV. p. 71), entsprechend der Geistesanlage seines Volkes, das die Probleme seiner transcendentalen Philosophie nimmermehr in der abstrakten Form Kantischer Kategorien hätte verstehen können, also ebenfalls damit noch im normalen physiologischen Geisteszustande sich befand, so wird die Unhaltbarkeit dieser Ansicht noch klarer, wenn man bedenkt, dass dann bei der umfassenden Bedeutung des Mythus bei den Griechen consequenter Weise die ganze Poesie und Kunst von dieser Krankheit inficirt gedacht werden müsste, ja die Vertreter dieser Behauptung selbst wären noch mit diesem Krankheitsstoffe behaftet, sofern sie Sinn für Phantasiegestalten, Freude an Kunst und Poesie haben. Für eine Art Kinderkrankheit können wir somit die mythenbildende (mythopoëische b. M. Müller, Ess. II. p. 9) Periode trotz ihrer unverkennbaren Auswüchse nicht erklären, wir müssten denn auch Poesie und Kunst wegen ihrer rohen Anfänge und ihrer Ausartungen in diese Kategorie versetzen. Diese Periode erscheint uns vielmehr als eine nothwendige organische Phase der Entwicklung des menschlichen Geistes, die alle Völker durchzumachen haben und in der viele sich noch befinden.

Dass der Mythus ausschreitet, liegt nicht im Objekte, sondern im Subjekte: der Mythus ist die Geschichte seiner Verfasser, nicht die seines Gegenstandes, wie Tylor I. p. 410 bemerkt. Der Mythus ist die Ausdrucksform poetischer Nationen; verdammen wir die Poesie, so mögen wir auch über den Mythus den Stab brechen.

Bei diesem Standpunkte ergeben sich uns bei Untersuchung des Hermesbegriffes und des Verhältnisses desselben zum Mythus als Folgerungen:

1. Da in den meisten Fällen nur die ältesten Mythen Naturmythen (also sinnliche Mythen) sind, können wir nur solche zur Eruirung der Grundidee des Gottes benützen.

2. Da aber alle unsere Quellen schon verhältnissmässig zu jung sind und eben als Kunstwerke schon in der Periode der Verallgemeinerung des Mythus geschaffen wurden, so ist höchste Vorsicht und Distinktion bei ihrer Benützung geboten, da sie obendrein in den meisten Fällen nicht klar, sondern selbst zu erklären sind.

3. Am sichersten ist der Mythus d. h. die mythologische Anschauung in den ältesten Beinamen niedergelegt, die gleichsam den Extrakt untergegangener oder nur theilweise erhaltener Mythen vorstellen.

4. Stimmt ein Mythus nicht mit den ältesten Beinamen überein, so ist er sicher für ein späteres Produkt zu halten, da trotz der Stammesverschiedenheiten die allgemeine Anschauung der Hellenen von den Göttern zu mächtig war, als dass irgend ein Mythus mit einem bekannten Beinamen in offenen Widerspruch hätte gebracht werden dürfen. Später verstand man öfters archaische Beinamen nicht mehr, und entweder wurden sie der zeitweiligen Anschauung entsprechend umgewandelt, oder eigens falsche Mythen zu ihrer Erklärung erfunden (vergl. oben Argeiphontes etc. und Ares von H. D. Müller über diese Materie).

Noch haben wir uns in Kürze zu verständigen über das Verhältniss von H. zu analogen oder für identisch gehaltenen mythologischen Gestalten bei andern Völkern.

Es hängt dies spezielle Verhältniss natürlich ab von den allgemeinen Beziehungen der griechischen Mythologie zu der anderer Völker.

Vor Tylor hatten wir bloss die Anfänge einer comparativen indogermanischen Mythologie, durch ihn ist uns die Perspektive auf eine die Vergleichung der Mythologien aller Völker umfassende Wissenschaft eröffnet. So haben wir zwei Kreise zu unterscheiden: einen engeren, den der arischen Familie, und einen weiteren internationalen. Des letzteren Erforschung lässt uns die allgemeinen Gesetze der Entwicklung des Mythus als eines organischen Produktes erkennen, da es indessen Entwicklungsgeschichte ebensowenig wie bei anderen naturwissenschaftlichen Disciplinen unvermittelte Uebergänge gibt, sondern in ihr ebenfalls von der Grundansicht ausgegangen werden muss, die wir auch stets bestätigt finden werden, dass scheinbar disparate Erscheinungen im Causalnexus durch eine fortlaufende Kette von Einzelmomenten verbunden sind, dass also, wie die Evolution des menschlichen Geistes überhaupt in stetig vermittelten Absätzen vor sich geht, so auch im Mythus, diesem Produkte des Geistes, das Gesetz der Entwicklung durch Uebergänge a priori als vorhanden vorausgesetzt werden und a pos-

teriori durch Spezialforschung gefunden und bestätigt werden muss.

Zu dieser Wissenschaft als Theil der Phänomenologie des Geistes tragen Aegypter und Germanen, Irokesen und Buschmänner die nöthigen Bausteine bei.

Da aber einerseits dieses ungeheure Gebiet erst entdeckt und erst der Anfang zu seiner Durchforschung gemacht wurde, andrerseits mit der Ausdehnung des Kreises die Wahrscheinlichkeit immer geringer wird zu einem speziellen Gott mit seinen festen Prädikaten analoge Erscheinungen zu finden, uns desshalb nur die allgemeinen Gesetze der Mythusbildung wichtig sein können und analoge Erscheinungen, z. B. Thot bei den Aegyptern, keinen practischen, sondern nur theoretischen Werth für unsre Untersuchung haben können, so müssen wir uns desshalb in unsrer Untersuchung auf die Heranziehung der Hauptglieder der arischen Familie beschränken, abgesehen davon, dass es von vornherein nicht in unsrer Intention lag, analoge Erscheinungen bei Nichtariern in die Untersuchung einzuführen.

Als Gesetz aus der allgemeinen Mythologie haben wir somit zu constatiren das Postulat einer ununterbrochenen im Causalnexus stehenden Kettenentwicklung. (Näheres darüber s. Ausland, „Neue kulturgeschichtliche Forschungen“ 1873 N. 35).

Was die arische Mythologie betrifft, so ist es klar, dass bei dem ursprünglichen Zusammenleben dieses Urvolkes sich mythologische Grundvorstellungen bildeten, die hauptsächlich das Produkt der Eindrücke der Naturerscheinungen waren. Diese nahmen die einzelnen Stämme nach ihrer Trennung als gemeinsames Erbtheil in ihre neuen Sitze mit, wo sie dann abgesehen von späterer Entwicklung sich modificiren mussten eben nach den Ursachen der Urvorstellungen, nach den verschiedenen physischen und klimatischen Verhältnissen.

Was Th. Buckle im 1. Bande seiner „Geschichte der Civilisation von England“ über den Einfluss des Klimas auf soziale und politische Verhältnisse bemerkt, gilt auch mit Bezug auf die Mythologie. Finden wir also in der Indischen Mythologie einen ähnlichen Begriff personificirt mit entsprechenden Prädikaten wie Hermes, so liegt die Wahrscheinlichkeit der Verbindung der ursprünglichen Hermesidee mit der altindischen Vorstellung nahe, doch ist eine völlige Identität unmöglich. So wie in den wenigsten Fällen ein griechisches Wort mit dem ihm im Sanskrit ent-

sprechenden sich völlig decken wird, ebenso wenig können wir ein Decken mythologischer Begriffe erwarten, ja wir müssen sogar darauf rechnen, dass die beiden Formen verschieden sein werden, und zwar um so verschiedener, je weniger allgemein das Bedürfniss nach einer entsprechenden Gottesgestalt bei den Ariern und den ältesten Griechen und Indern war. So müssen Handels- und Meeresgötter verschieden sein, weil in jener Urzeit kein oder wenig Handel und Verkehr bestand und die Arier das Meer nicht kannten. Andere gleiche Götter müssen sich finden, besonders Sonnen- und Himmelsgötter, weil diese Naturerscheinungen von ziemlich gleichem Werthe und gleicher Bedeutung sein mussten an den Abhängen des Hindukusch, des Himalaya, des Olymp und der Hercynia.

Die Hauptnamen sind zwar ebenfalls von Bedeutung, doch bei der Cumulation der Namen und bei der Möglichkeit, dass jedes wichtige Prädikat zum Nomen proprium werden konnte, ist der Hauptname an und für sich kein Kriterium der Identität; und sind die übrigen Prädikate analog, so bildet die Gleichheit des Hauptnamens nur einen neuen Faktor für die Wahrscheinlichkeit des arischen Ursprunges zweier mythologischer Begriffe. Ja wegen der späteren Masse der Beinamen und der ursprünglichen Vielnamigkeit der Gottheiten ist eine Identität der Hauptnamen bei gleicher mythologischer Funktion sogar unwahrscheinlich, und lassen wir uns bei der Vergleichung dadurch bestimmen, so werden wir in den meisten Fällen verschiedene Begriffe wegen äusserlicher Aehnlichkeiten einander gleichsetzen, die Wesenheiten wegen der Namen identificiren. Von Wichtigkeit sind identische Namen aber für die Bedeutung des Namens; da im Griechischen öfters Eigennamen sich erhielten, ihre W. aber verdunkelt wurde oder abstarb, so ist das durchsichtigere Sanskrit in diesem Falle zur Aufklärung beizuziehen und dann mutatis mutandis entweder die verdunkelte W. zu finden oder eine abgestorbene W. zu postuliren. Speziell bei Hermes wird uns der letzte Satz von Wichtigkeit sein.

Was ferner den zur solaren und meteorischen Theorie einzunehmenden Standpunkt betrifft, so geben wir der ersteren den Vorzug theils aus den von M. Müller gegen die meteorische angeführten Gründen (L. II, 11. Vorl.) theils wegen anderer Betrachtungen.

Wenn die Unsterblichkeit der Götter ein Hauptmoment des Unterschiedes zwischen ihnen und den Menschen ausmacht, so kann diese Vorstellung in Verbindung mit dem Namen der dêvas im Sanskrit (C. p. 222; M. Müller, L. II. 420) „die Glänzenden" unmöglich von sporadisch auftretenden, momentanen Eindrücken sich ableiten, von Göttern, welche Phänomene wie Stürme, Regenschauer, Blitz, Donner bewirkten, sondern solche wesentliche Beinamen können nur ihren Grund in constanten, regelmässig wiederkehrenden (persönlich gedacht = ewig, unsterblich) Lichterscheinungen haben. Gewitter und ihre Lichterscheinungen sind aber im Ganzen doch seltene Phänomene, die Lichtentwicklung nur eine Seite ihres Auftretens, und das ursprüngliche, natürliche Gefühl, das den Menschen bei ihrer in den Südländern rapiden Entstehung überkommt, niemals das der Freude, sondern wegen der Heftigkeit der Regenschauer, dem Krachen des Donners und dem Züngeln des Blitzes das des Schreckens und der Furcht.

Schwerlich haben sich desshalb aus den personificirten meteorischen Erscheinungen die Vorstellungen von der Eudaimonie der Götter entwickeln können, wohl aber aus der constanten, Licht und Leben verbreitenden Macht der Sonne, bei deren Wirken der Schrecken nicht Regel, sondern Ausnahme ist.

Für diese Theorie zeugt auch schon die monotheistische Ansicht vom allseitigen Wirken des Dyaus als dem glänzenden Himmel, der Vorstufe zum Dyaushpitar, dem Himmelsvater der Vedas (M. Müller, L. II. 399), der gleich Zeus alle Erscheinungen zwischen Himmel und Erde lenkt, der regnen und blitzen, die Sonne scheinen und die Wolken sich sammeln lässt. (M. Müller, L. II. 404 f.).

Dyaus wie Zeus bedeuten ursprünglich den glänzenden Himmel, „aber in so direktem Sinne genommen, dass dadurch die Idee des Tages repräsentirt wird, und dass man von Stürmen spricht, die an ihm auf- und abziehen" (vgl. Tylor II. p. 259). Der Tag, der helle Himmel war den Ariern also der ursprüngliche, positive, mythologische Ausgangspunkt, und weil die Sonne, der Tag, der Himmel als lebenerzeugend erschienen, gab diese Anschauung den Impuls zur ethisirenden Verwandlung des Himmels = in den Himmelsvater = Vater Himmel = dyaushpitar, der als solcher hauptsächlich das gute Princip vertritt.

Die Gewitter dagegen, die Störungen der regelmässigen Er-

scheinungen des Lichtes und Tages wurden als feindliche Mächte gedacht und ethisirt; mit diesen liegt Indra der kämpfende Sonnengott, der Heracles der Inder, beständig im Streite.

Diese „glanzlosen“ adêvas können aber auch vom solaren Standpunkte aus erklärt werden, als Gegensatz des Lichtes, als die Schatten der Finsterniss; die Personification dieses reinen Gegensatzes zum Tage geschieht ja noch heutzutage vielfach: „die Schatten der Nacht ziehen herauf“ etc. „Dieser Constrast, sagt M. Müller, L. II. 421, zwischen glänzenden, wohlthätigen, göttlichen und finstern, unheilvollen, dämonischen Wesen stammt aus uralter Zeit.“ „Die Adityas werden in den Vedas gepriesen, weil sie die Menschen vom Druh = Dunkelheit, Nacht befreien.“

Beide mythologische Begriffsbildungen der göttlichen Gegensätze sind nun möglich, und die eine oder andere wird dann eintreten, wo klimatische Verhältnisse, schneller Wechsel des Lichtes und der Nacht, starke und viele Gewitter, Unterschied der einzelnen Jahreszeiten, die eine oder andere Auffassung begünstigen mochten. Bei dieser Vermittlungstheorie halten wir jedoch daran fest, dass den Ariern der Impuls zur Gottesverehrung durch die wohlthätigen, täglichen Erscheinungen des Lichtes und Tages gegeben wurde. Die zweite, meteorische, Anschauung ist begrifflich und zeitlich secundär.

Wegen der Wirkung des Klimas muss desshalb in der Mythologie, wie bei der Ethologie, Sprachbildung, Kunstentwicklung den geographischen und klimatischen Verhältnissen ein bestimmter Einfluss eingeräumt werden, der als positiver oder negativer Faktor bei der Erklärung der Verschiedenheit und Verwandtschaft der mythologischen Ansichten der arischen Völker zu berücksichtigen sein wird. Nach den gegebenen physikalischen Verhältnissen ist daher der solaren oder meteorischen Theorie ein gewisser Vorzug einzuräumen, wenngleich man im Allgemeinen sowohl aus den oben besprochenen Gründen als auch wegen der klimatischen Beschaffenheit der wahrscheinlichen arischen Ursitze vom vorherrschenden Einfluss des glänzenden Himmels als mythologischer Basis bei den Ariern auszugehen hat. Ein treffendes Wort hierüber wird im philologischen Anzeiger 1872 4. p. 414 gesagt: „Naturmenschen und Naturvölker haben eine kindliche Freude

an allem Hellen und Glänzenden, und die Indogermanen hatten in Folge der Temperaturverhältnisse ihrer Urheimath allen Grund des Lichtes und Leuchtenden froh zu sein, wie sie denn auch im Allgemeinen Licht und Gutes, Finsterniss und Böses identificirten, und die Wurzeln mit der Grundbedeutung des Hellen, Glänzens, Hellseins reiche Sprossen in allen Töchtersprachen getrieben haben."

Nach dieser durch den Einfluss des Klimas modificirten solaren Theorie kann wahrscheinlich am Besten eine Erklärung der charakteristischen Hauptunterschiede in den Mythologien der arischen Völker gegeben werden: das stete Vorherrschen des Sonnenkultus bei den Indern, der Dualismus der Iranier, die düstre Färbung der nordischen Mythologie, die im Ganzen heitere, anmuthige Plastik der griechischen lassen sich in Verbindung bringen mit den klimatischen Verschiedenheiten der Länder, welche die einzelnen Sippen bewohnten.

So erklärt sich bei aller Aehnlichkeit im Grossen und Ganzen doch das im Einzelnen verschiedene mythologische Resultat bei den arischen Völkern, wenn wir den arischen Grundtypus als constanten, die Einwirkung der klimatischen Verhältnisse auf die Entwicklung des mitgebrachten mythologischen Erbgutes als einen wechselnden Hauptfaktor betrachten, wobei wir natürlich nicht leugnen wollen, dass noch andere wechselnde Faktoren bei der Erzielung des mythologischen Produktes thätig waren, so Verschiedenheit der geistigen Anlagen, der Sprache, der Sitten etc. Jedenfalls aber ist mit dem Klima ein concreter Faktor gegeben, der am meisten Commensurabilität besitzt, während die andern mehr oder minder incommensurabel bleiben werden.

Was speziell diesen Faktor bei den Hellenen anbelangt, so ist ihre Heimath, das Festland und die Inseln, gegenüber dem an Gegensätzen aller Art mehr oder minder reichen Iran und Indien klimatisch und geographisch das Land des Uebergangs. Das Klima ist sonnig, aber die Temperatur wird gemässigt durch den steten Einfluss des Meeres und kühlender Winde, wie der Etesien; den Produkten nach bildet es den Uebergang von Asien zu Europa, dessen geographische Brücke es ja ist. Bei diesem gemässigten, sonnig milden Charakter des westlichen Kleinasiens und des späteren Hellenensitzes erklärt

sich auch einerseits das Nichthervortreten dualistischer Elemente wie bei den Iraniern, andrerseits die herrschend gebliebene Präponderanz des Zeus, dem sich im Olymp die übrigen dêvas anschliessen, während der Kampf mit den feindlichen Mächten im Ganzen als überwundener Standpunkt betrachtet wird und an Naturkräften ausser den solaren Gebilden nur der Einfluss des Meeres auf die mythologischen Anschauungen der seefahrenden Griechen besondere Bedeutung gewinnt, wenn auch durchaus nicht in der Aktion des Gegensatzes zu Zeus. Selbst das Schattenreich ist dem Himmelsgotte in Hellas nicht feindselig gegenübergestellt, sondern Zeus und Pluto erscheinen meist als coordinirte Mächte ohne Feindseligkeit a priori, mythologisch als Brüder.

Bei diesem natürlichen Vorherrschen des solaren Einflusses auf die Gestaltung der Mythologie bei den Griechen kommen wir schon deduktiv auf das Postulat einer ebenfalls solaren Grundidee des Hermes, der ja nie feindselig, sondern stets als vermittelnder Gönner auftritt, der überall Segen und Gedeihen verbreitet; und finden wir bei den übrigen arischen Völkern eine mythologische Gestalt mit ähnlichen Hauptprädikaten, so ist von vorn herein die Wahrscheinlichkeit vorhanden für ihren solaren Charakter, da nach der obigen Bemerkung der Eindruck der lichten Himmelsgottheiten ein Haupttheil des mythologischen Erbgutes gewesen sein wird, das alle arischen Stämme von ihrer Wiege in Hochasien gemeinsam mitnahmen bei der Trennung in Volksindividuen: ein Erbgut, welches das Centrum ihrer Mythologie blieb trotz aller aus verschiedenen Ursachen es modificirenden Faktoren.

Den Gegnern der bisherigen Deduktion und der folgenden Spezialuntersuchung möchten wir hier noch zweierlei zu Bedenken geben. Wenn überhaupt in einer mythologischen Anschauung ein gewisser, dem Erfinder vielleicht unbewusster Kern von Wahrheit steckt, so ist dies bei den solaren Mythen der Fall. Die neuesten physikalischen Untersuchungen haben bekanntlich mit Evidenz ergeben, dass alles Licht, alles Wachsthum, alle Bewegung, alles Leben im Grunde in der Einheit von Licht und Wärme, in der Sonne seinen Ursprung hat, und wenn unsere Urvorfahren als sinnlichen Grund der Erscheinungswelt den glänzenden Himmel als den Vater der Götter und Menschen, wenn die Hellenen speziell den Phoebos-Apollon, den grossen Sohn

des Zeus verehrten, so sind wir jetzt erst so weit gekommen, die (ihnen bewusste oder unbewusste) Wahrheit und Berechtigung ihres Grundprincipes anerkennen zu müssen.

Zweitens möchten wir an den von William Jones vor mehr als 80 Jahren gethanen Ausspruch erinnern (vgl. Tylor II. p. 254): „es scheint eine wohl begründete Ansicht zu sein, dass die ganze Zahl der Götter und Göttinnen im alten Rom, wie im modernen Várânes (Benares), nur die Naturkräfte und hauptsächlich diejenige der Sonne bedeutet, wenn auch in mannichfaltiger Weise und durch eine grosse Zahl phantastischer Namen ausgedrückt."

III. Abschnitt.

Folgerungen für Hermes.

Auf deduktivem Wege sind wir nach dem Vorausgehenden dazu gelangt, mit Wahrscheinlichkeit dem Hermes eine solare Grundidee zu vindiziren; eine Ansicht, die auf induktivem Wege durch die Bedeutung der diesem Gotte ursprünglich und am häufigsten zukommenden Namen unterstützt und näher modificirt wird. Wir müssen noch einmal die Grundforderung betonen, dass die Prädikate unter sich durch eine fortlaufende Kette von Zwischenstadien verbunden sein müssen, wenn der Beweis für die Evolution des Hermes nach allgemeinen Naturgesetzen und nicht nach subjektiven Hypothesen geliefert werden soll.

Ausserdem müssen wir einen Unterschied in den Klassen der Namen darnach machen, ob sie das Wesen des Gottes oder die Folge davon, das Thun und Treiben desselben, bezeichnen; erstere nennen wir essentielle, letztere actuelle Prädikate und beide verhalten sich wie Ursache und Wirkung.

1. Wir verweisen auf die Ausführungen Absch. I. N. 8 über *διάκτορος, ἀργεϊφόντης, λευκός, φαιδρός, ἐΰσκοπος, χαρμόφρων, ἡγεμὼν Χαρίτων, χαριδώτης, Διος τρόχις*. Aus der Grundbedeutung der einzelnen Namen und ihrem Zusammenwirken in der gesetzmässigen Kette des Causalnexus geht nach den Spezialuntersuchungen in Absch. I die solare Natur des H. hervor, und zwar wird er durch diese Prädikate speziell als Gott der aufgehenden Sonne bezeichnet; als solcher steht er in enger Verbindung mit den Erscheinungen der Morgenröthe.

Daher heisst er „der Rennер, Stürmer“ von seinem Wesen, *διάκτορος*,
„der Erleuchter“ von seiner Aktion *ἀργεϊφόντης*;

λευκός und *φαιδρός* von seiner Farbe und seinem Glanze; *ἐῦσκοπος*, weil er alles erhellt und dadurch alles sieht; *χαρμόφρων* und *χαριδώτης* wegen seiner Erscheinungsform; *ἡγεμὼν Χαρίτων* als Gott der Morgenröthe, die seinem Auftreten voran geht; *Διὸς τρόχις* in seinem neuen Verhältniss zu Zeus, der Name lässt aber noch die Grundidee durchschimmern.

Diese Namen, von denen jeder einzeln das ursprüngliche Wesen des Gottes ausdrückt, konnten jeder allein den Begriff eines bezüglichen Gottes ausdrücken, wie nachweisbar (vgl. oben Abschn. I.) bei *διάκτορος* und *ἀργεϊφόντης* geschehen, bis sie durch den Sieg des ursprünglich nicht mehr als andere Namen geltenden Wortes Hermes zu Appellativen degradirt wurden und jener als das eigentliche Nomen proprium erschien. Solche ursprünglich gleichberechtigte Namen kann man desshalb als primäre Epitheta bezeichnen: ihre Hauptkriterien sind archaische Form und sinnliche Bedeutung.

Wie wir oben gesehen, ist aber der Sonnenaufgang eine dem Sonnenuntergang analog symmetrische Erscheinung, bei welcher jedoch die Wirkungen verschieden sind, und desshalb war nach der Anschauung der alten Griechen der Gott des Sonnenaufgangs zugleich der des Untergangs, der *διάκτορος ἀργεϊφόντης* eo ipso

2. *νυκτὸς ὀπωπήτηρ, προσέληνος, νύχιος, χθόνιος*, vgl. Absch. N. 9.

Diese Prädikate sub. 1 und 2 drücken das ursprüngliche Wesen des Hermes aus, das sich nach zwei Richtungen bethätigt gemäss den Erscheinungen der auf- und untergehenden Sonne.

Wie die Indogermanen licht und gut identificirten, die lichten Götter ihnen zugleich die guten waren, so musste auch dieser seinem Wesen nach lichtbringende Gott in seinen Beziehungen zur Menschenwelt als gütig, als segenspendend erscheinen.

1. Als solcher erscheint er zum ethischen Ausgangspunkt nehmend das Prädikat *διάκτορος*, indem er als Gott der aufgehenden Sonne der Quell des Segens und Heiles für die Menschen wird. Aus dem *διάκτορος* entwickelt sich daher der *ἐριούνιος* und *ἀκάκητα* zugleich mit der Entstehung des Hermesbegriffes als nothwendiger Ausfluss des Gottes der gütigen Sonne: es wurde ja kein Gott abstrakt gebildet, sondern stets

von Anfang an in concrete Verbindung mit den Freuden und Leiden seiner Erzeuger und Verehrer, der Menschen, gesetzt, sonst hätte seine Existenz für sie ihren Zweck verloren. Auch dieser Name *ἐριούνιος* trägt die Spuren alten Gebrauches, konnte für Hermes gebraucht werden, und ist somit ebenfalls als ein primäres Epitheton zu erklären, von dem sich eine lange Reihe von Prädikaten des H. ableiten, die ihn auf den verschiedensten Gebieten des Natur- und Menschenlebens als den „segensreichen Heiland" bezeichnen.

„Er brachte jedem eine Gabe",

und desshalb sind seine hieher gehörigen Beinamen so zahlreich; vgl. Absch. I. N. 1 — N. 7 incl.

Dem Landmanne war er der *νόμιος, ἐπιμήλιος, ἐριχθόνιος* in positiver Bedeutung, in negativer als abwendende und heilende Gottheit der *κριοφόρος* und *σῶκος* etc. Dem Kaufmann erschien er als *πλουτοδότης, κερδῷος, ἀγοραῖος*; der Wanderer verehrte ihn als *ἐνόδιος, ἡγεμόνιος*, der Krieger als *ἀγήτωρ, φίλιος*, der Schüler der Palästra als *κουροτρόφος, ἀγώνιος* etc.; allen als ein freundlicher Helfer und Berather.

So erklären sich am natürlichsten nach dem Evolutionsgesetze die verschiedensten Verhältnisse, in denen er actuell auftritt; H. ist eben überall der *ἐριούνιος*, weil er allen als Sonnengott Licht, Wärme, Segen spendet.

Desshalb war sein Cultus überall zu Hause und überall verschieden: die Arkadier verehrten ihn vor Allem, weil diesem Hirtenvolke der Segen der Sonne vor Allem nöthig war, und da sie so ziemlich auf dem Niveau ihrer ursprünglichen Beschäftigung und Bildung blieben, erhob sich bei ihnen Hermes nicht über seinen ursprünglichen Charakter der personificirten segensreichen Naturkraft der Sonne.

Durch die dem H. immanente Grundidee der Bezeichnung des Sonnenaufgangs findet auch die sonst auffallende Thatsache ihre Erklärung, dass dieser Gott in seinen vielen Formen nie einen schlimmen Charakter hat (wenn wir von den extremen Bildungen des H. als schlauen Witzboldes und gewandten Lügners absehen, Eigenschaften jedoch, die den Griechen nicht als Fehler gelten, vgl. oben) im Gegensatze zu dem ihm sonst enge verwandten Apollon, der als *ἑκατηβόλος, ἑκαέργος* (vgl. Il. 1. 474 f.) wesentlich verderbliche Seiten zeigt. Der Grund liegt in der stets wohlthätigen Wirkung der auf-

gehenden Sinne, die nicht versengt wie Apollon mit den Pfeilen der vollen Sonnengluth, sondern deren Vertreter als Sieger über die Finsterniss, als Vertreiber der Schatten, als Spender von Licht und Wärme nach dem Dunkel und der Kälte der Nacht die Menschen mit seinem Erscheinen angenehm berührt. Wenn dann die von den heissen Strahlen der Mittagssonne (= Phoebos-Apollon) ermatteten Altgriechen nach Schatten seufzten, dann erschien ihnen der Untergang des Tagesgestirns ebenfalls als Segen und der Gott des Ruhe bringenden Sonnenunterganges als ein guter Gott.

Die in allen Phasen unveränderte Eudänomie des Gottes erklärt sich auf diese Weise am ungezwungensten; sein Kommen am Morgen, sein Gehen am Abend war erwünscht; jenes brachte Licht und Leben, dies nach der Last und Hitze des Tages Ruhe und Schatten.

Darum ist Hermes auch

2. als *νύχιος* von Vortheil für die Menschen, auch durch die ergänzende Kehrseite seines Wesens wirkt er als *ἐριούνιος*. Im Allgemeinen erscheint er nach dieser Seite wohlthätig als *ψυχοπομπός*, der einen leichten Tod den Menschen vermittelt (wie im Aias), sie sicher in den Hades geleitet, Schlaf und Träume den erschöpften bescheert. Ihm, dem Bringer der Ruhe, spendete man desshalb vor dem Schlafengehen.

Für eine Menschenklasse, welche ganz besonders Nacht und Dunkel zu ihrem Geschäfte nöthig hat, ist er spezieller Schutzpatron: für die Diebe als *ἐριούνιος, κερδῷος* und *νύχιος*.

Da H. mithin den Uebergang vom Lichte zur Finsterniss und umgekehrt seiner Grundidee nach repräsentirte, so wurde er zum Himmelspförtner, der nicht nur am Himmelsgewölbe den Eingang des Lichtes und den Austritt desselben durch die Thore des Hades bewacht, sondern als *ἐριούνιος* dieselbe Funktion auch auf Erden innehat. So leiten sich des H. Namen Absch. I. N. 7 *πυληδόκος, στροφαῖος, προπύλαιος* ebenfalls von seiner Grundidee ab.

Die Erklärung des *ὅδιος, ἐπιτέρμιος* etc. lässt sich durch Annahme der Zusammenwirkung verschiedener Faktoren geben oder von einem einzelnen aus; es sind ihrer drei:

1. diese Namen sind vom *ἐριούνιος* abzuleiten, der als Verkehrsgott *ἀγοραῖος* auch Wege und Grenzen beherrscht.

2. Diese Eigenschaften stehen in Verbindung mit seiner

Kerykie: dem Herolde müssen Wege und Stege bekannt und heilig sein.

3. Die Grundidee kommt dabei insofern in Betracht, als die Tendenz zu dieser Function in seinem Wesen als Himmelspförtner liegt, der als ἐπόπτης alles überschaut, und vor dessen Strahlen als Lichtgott sich nichts verbergen konnte; er weist der Sonne ihren Weg, er grenzt ihre Laufbahn ab und öffnet ihr die Schranken des Himmels. So konnten verschiedene Strahlen convergiren, um in ihrem Brennpunkte den Hermes ὁδιος zu erzeugen, der Wege und Strassen beschützt und dessen Bild in ganz Hellas als Wegweiser den Wanderer zu Recht wies.

Da der in H. liegende Begriff des segensreich wirkenden Lichtelementes ihn am besten zum Vermittler zwischen Götter- und Menschenwelt qualificirt hatte, und er zugleich als personificirter Uebergang vom Licht zum Dunkel am geeignetsten den Verkehr zwischen Ober- und Unterwelt bewerkstelligen konnte (vgl. Absch. I.), so ward er einerseits zum gewandten ἄγγελος und κήρυξ, andrerseits zum εἰς Ἅιδην ἄγγελος und πομπάς. Wir können desshalb auch seine Psychopompie von zwei Gesichtspunkten aus erklären:

1. direkt durch seine Doppelnatur, die zwischen Licht und Nacht schwankt; der Gott der untergehenden Sonne taucht er gleichsam als Bote des Himmels, der lichten Götter, in die Schatten des Hades unter;

2. indirekt: nach seiner Umwandlung in den κήρυξ, der bei den Olympiern den Botendienst versieht, wird er zu dieser Dienstleistung als der dazu von vornherein geeignetste Gott auch in der Unterwelt verwandt.

Nimmt man nicht die Erklärung seiner unterweltlichen Vermittlerrolle durch die Convergenz beider Faktoren an, so möchten wir die direkte Ableitung dieser Stellung von seiner Kerykie als Olympier wegen dem späteren Auftreten seiner Unterweltsthätigkeit recipirt haben; doch mit den Einschränkungen, dass 1. bei dieser Entwicklung stets der Gedanke an des H. Grundidee mit fortwirkte, dass 2. diese Evolution bei verschiedenen Stämmen verschieden war.

Bei den pelasgischen Völkerschaften, wo überhaupt die Vorstellung vom Reiche der Olympier nie recht in's allgemeine Bewusstsein dringen mochte, wo H. nach seinen Beinamen stets die zeugende, mächtige Naturkraft bedeutete (πολύγιος, ἀκα-

κήσιος, κριοφόρος vgl. Gerhard §. 272), mag der νύχιος und πομπός direkt aus der Grundidee des Gottes sich gebildet haben. Beweis dafür ist ausser den bezüglichen Beinamen die Lokalität des Rinderraubmythus, der im H. H. in Pylos und Kyllene spielt, in dem des Gottes ursprüngliche Natur als eines zwischen Licht und Nacht schwankenden Naturwesens durch den Schleier späterer Mythenbildung noch hindurchschimmert.

Bei den Attikern, die ihn früh als κήρυξ auffassten, da sein Sohn Keryx für einen attischen Heros galt (vgl. Gerhard, §. 272. 1), mochte die Entwicklung zum ψυχοπομπός mehr auf indirektem Wege erfolgt sein; zum Beweise kann die plastische Rolle dienen, die der Psychopomp H. bei Aeschylus in der Electra, den Persern etc. innehat; vgl. Absch. I. N. 9.

Was seine materielle Weiterentwicklung auf attischem Boden betrifft, so mag sich seine Schifffahrtsthätigkeit aus den Gaben des ἐριούνιος miterklären, die er als frische Brisen des Morgens und Abends bringt. Andere Luftvorstellungen, das Bringen der Winde, das Geleiten der Seefahrer, erklären sich am ungezwungensten aus seiner Aggelie, die, wie wir gesehen, jedoch eine spätere Resultante aus seiner Grundidee und der Akkomodation an die neuen olympischen Verhältnisse sein muss.

Durch stete Fortwirkung der Amphibolie seiner Grundnatur erklärt sich auch die Doppelseitigkeit in der ideellen Gestaltung des Gottes leichter und natürlicher. Der πολύτροπος, der Proteus als Naturkraft wirkte auf die Evolution des geistigen Begriffes des πολύτροπος und αἱμυλομήτης. Der Gott, der zwischen Licht und Finsterniss stand, der das Kommen des Tages und das Kommen der Nacht bedeutete, musste auch in ideeller und ethischer Auffassung schwanken zwischen Wahrem und Falschem, zwischen Schein und Wahrheit, wenn auch wie schon erwähnt damit für den Griechen kein Vorwurf der Unmoralität gemacht wurde; der διάκτορος-νύχιος wurde als solcher zum πολυμῆτις-ψιθυρίστης, zum δόλιος-λόγιος, wobei wir durch die Gegenüberstellung von δόλιος und λόγιος nur die geistige Amphibolie bezeichnen, ohne dabei die verschiedenen Stufen geistiger Entwicklung, die in δ. und λ. angedeutet sind, ausser Acht gesetzt haben wollen. Diese principielle Ableitung der Eigenschaften des H. steht indess nicht im Widerspruche mit der oben gegebenen speziellen des δόλιος und κλεψίφρων; beide Entwicklungsformen stehen im innersten Contakt: die allgemeine Potenz

der Umwandlung unterstützt die in Abschnitt I. dargestellte Möglichkeit der speziellen Ableitung.

Wenn schliesslich H. auf dem Gebiete seiner ideellen Entwicklung mehr als *λόγιος* und *ἑρμηνεύς* denn als *δόλιος* und *κλεψίφρων* in den Vordergrund tritt, so steht dies ebenfalls mit seiner Grundidee in Verbindung, indem sein Charakter zwar schwankt zwischen *διάκτορος* und *νύχιος*, zwischen *ἀργεϊφόντης* und *χθόνιος*, doch der *ἐριούνιος* stets die Gegensätze mildert, die Lichtnatur die vorherrschende bleibt, die nur an der Grenze der Schatten durch die nothwendige Nachbarschaft der Nacht zurücktritt, und er selbst im Hades, wo sonst Alles Dunkel und Schrecken, nie einen finsteren Cerberus spielt, sondern mit Consequenz seinen Charakter, die im Interesse der Menschheit thätige Vermittlerrolle, behält.

Vergleiche die dem Abschnitte I. beigefügte Tafel zur Uebersicht der Evolution.

IV. Abschnitt.

Berührung des Hermes mit andern Gottheiten.

Nachdem wir im Bisherigen die Hauptkategorie der Epitheta betrachtet, bleibt uns nach dem in der Einleitung gesagten noch übrig uns zu den Fundorten von sekundärer Bedeutung zu wenden: zu den Beziehungen des H. zu andern Gottheiten, den Symbolen, den Cultusgebräuchen etc., um aus ihnen Gründe zur Unterstützung unsrer Ansicht vom Grundwesen des H. zu gewinnen.

Es kommen hiebei 1. die Eltern des H. in Betracht. Die gewöhnliche Auffassung betrachtet ihn als Sohn des Zeus und der Maja. (cf. H. H. 1. Hs. Th. 939. Apoll. 3. 10. 2) und setzt seinen Geburtsort auf den Berg Kyllene in Arkadien, woher sein Beiname *Κυλλήνιος*. (*Κυλλάνας ὁ μέδεις* Alc. fr. 2. 6 ed. Bergk). In der Tiefe der Nacht (*νυκτὸς ἀμολγῷ* H. H. 7) in einsamer Gebirgshöhle, trifft Zeus mit der Tochter des Atlas und der Okeanide Pleione, der Maja, zusammen. Ap. 3. 10. 1. H. H. 5—7.

Μα-ῖα „Mütterchen", nach C. p. 311 von derselben W. wie *μήτηρ*, ist eine Bezeichnung für die Erde, daher Maja auch *νύμφα* genannt wird, H. H. 4; sie repräsentirt die Erdkraft als Tochter des Titanen Atlas, der den Himmel trägt, und der Okeanide, welche des Wassers lebenspendende Macht ausdrückt. H. ist somit der Sohn des hellen Himmels Zeus = und der dunklen Erde = Maja; *ἄντρον ἐσω ναίουσα παλίσκιον*. H. H. 6. Damit stimmt die Angabe bei Cic. de nat. deor. 3. 22 ganz überein: Mercurius unus Caelo patre, Die matre natus, indem Caelus = Uranos = Himmel zu setzen, und Dia = Gäa = Erdmutter bedeutet. In der 2. Ableitung bei Cicero ist rationalisirend dieselbe

Idee ausgedrückt, wie in der 1. im homerischen Hymnus in mythischer Gestalt. H. ist der Sohn des Zeus, weil er am Himmel wirkt, dort auf- und niedersteigt, der Sohn der Erde, weil er am Morgen ἠῷος γεγονώς H. H. 17 aus ihrem Dunkel sich erhebt, am Abend in ihren Schooss zurücksinkt H. H. 145 f.

Wenn die Morgensonne auftaucht, schwebt sie zwischen Himmel und Erde, d. h. den Griechen war sie der Sohn derselben. Die ältere Anschauung gibt sich noch zu erkennen in den bei Cicero angegebenen Eltern, indem Uranos älter wie Zeus ist, und dieser die Erbschaft jenes ältesten Gottes angetreten hat, also auch zum Vater des H. wurde: der Bedeutung der Eltern des H. thut mithin diese Differenz keinen Eintrag, da oben an die Stelle von Uranos Zeus trat, wie Indra an den Platz des Dyaus. In den Höhlen des Kyllene kommt er zur Welt. Κυλλήνη stammt nach C. p. 149 von κυ = Hohlberg (mons Caelius, sein Vater Caelus), und die Bergeshöhlung ist nur eine andere Bezeichnung für den Schoss der Erde, und zwar speziell für ihr Dunkel und ihre Wölbung, aus der H. an jedem Morgen hervorkommt.

So zeugt der Mythus von des H. Ursprung noch in späterer Gestalt (im hom. Hymnus) für sein wahres Wesen, und schon durch die Art der ihm gegebenen Eltern wird in mythischer Weise die Amphibolie seiner Grundidee, sein Schwanken zwischen Licht und Finsterniss hervorgehoben.

Wir sehen daher durchaus nicht ein, wie Preller gr. M. I. p. 312 auf die Idee der befruchtenden Regenwolke kommen konnte: H. wird ja von keiner Meeresgöttin geboren, auch nicht im Meer, sondern von einer stets die nährende Erdgottheit bezeichnenden mythologischen Gestalt (vgl. Gerh. 210. 1. 283. 1). In und auf dem Berge, hinter den Bergen taucht die Sonne auf, ihre Spitzen werden zuerst und zuletzt von ihr bestrahlt: dort geht sie unter, und desswegen kann der Berg in engerem Sinne für Erde „die Mutter“ der aufgehenden Sonne genannt werden.

Wichtig sind 2. die Beziehungen des H. zu seinem Bruder Apollon.

Der ganze homerische Hymnus hat zum Hauptinhalte die ursprüngliche Rivalität der beiden Brüder, ihren Streit um die Rinder und die schliessliche endgültige Lösung und Ausgleichung dieser Spannung. Der Mythus vom Rinderdiebstahl des H.

scheint alt gewesen zu sein, und doch kannte man die beiden Brüder als sich ergänzende, innig befreundete Gottheiten. Dieser Zwiespalt zwischen dem Streich des H. gegen Apollon und andrerseits ihrer Freundschaft sollte im Hymnus seine Erklärung finden, und den subjektiven Grund für H. zum Raub an seinem Bruder gibt der Dichter in v. 15 und 16

ὃς τάχ' ἔμελλεν
ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

Dieser Gedanke, dass sich H. Ansehen verschaffen wollte, und daher einen der höchsten Götter zur Anerkennung seiner Gleichberechtigung nöthigte, um dann eine dauernde Versöhnung eintreten lassen zu können, zieht sich als rother Faden durch den ganzen Hymnus, und dieses rationalisirende Princip zeugt für die spätere Abfassung desselben.

Doch sind die Grundelemente im Hymnus noch deutlich wahrnehmbar: der Rinderdiebstahl und die Freundschaft der beiden Götter. Dieses Verhältniss der beiden aufzuklären dienten die Hauptsymbole derselben, die Lyra und der Stab, die als gegenseitige Unterpfänder der Freundschaft, als Versöhnungsgeschenke aufgefasst werden.

War nun der Rinderraubmythus ein blos lokaler, ein durch örtliche Verhältnisse bedingter (H. H. v. 123. 134 f. vgl. Ahrens Philol. XIX. 401 f.) oder ein Mythus mit allgemeineren tieferen Beziehungen? Trotz der verschiedenen Deutungen von Welcker I. pag. 338 f. Preller I. pag. 313 f. Ahrens l. c. Gerhard §. 238. 1 scheint bis jetzt keine genügend, weil keine eine allallgemeine Erklärung der Verminderung von 50 in 48 Rinder angibt.

Zugegeben, dass in v. 123. 134 f. Anspielungen auf bestimmte Lokalerscheinungen (Tropfsteinbildungen) zu erkennen sind, soll man denn annehmen, dass solche untergeordnete, häufig findbare Lokalverhältnisse auf den jedenfalls schon vor der Entdeckung jener Tropfsteine existirenden Mythus solchen Einfluss gehabt haben, dass 1. die Zahl der Rinder überhaupt vermindert wurde, 2. gerade eine bestimmte Zahl als Differenz angegeben wurde? Man darf annehmen, dass Lokalerinnerungen nie einen vom allgemeinen Bewusstsein getragenen Mythus so verändern können, sondern dass vielmehr Lokalverhältnisse mit einzelnen schon vorher existirenden mythologischen Thatsachen in spätere

Verbindung gebracht wurden, um interessante Naturgebilde zu erklären und noch interessanter zu machen. Die allgemein bekannten Mythen wurden lokalisirt, nicht die Lokalmythen zu allgemeinen erhoben, was besonders auf den vorliegenden Fall verwendbar erscheint, da der Rinderraubmythus erstens ein verbreiteter ist (Preller I. p. 313), und im speziellen Falle als ein für die Hermessage wesentlicher und bedeutungsvoller gilt. Aus dem Umstande, dass Apollon v. 405 nicht wegen des Fehlens der zwei Rinder zankt, sondern sich blos wundert, wie der junge H. sie so geschickt abhäuten konnte, ist kein Beweismittel für die Unwichtigkeit und lokale Bedeutung der Minderung der Rinder zu entnehmen. Wundern und anerkennen soll ja Apollon, das war der Zweck des Streiches. Im Gegentheil, daraus, dass Apollon an die zwei fehlenden Rinder nicht mehr erinnert, an ihre Ersetzung nicht mehr gedacht wird bei der Versöhnung, es also bei der Umwandlung in 48 Rinder des Sonnengottes sein Verbleiben hat, kann man schliessen, dass diese Umwandlung in der ursprünglichen Gestalt der Sage ein Hauptfaktor bei der Bildung des Mythus war, der in einfachster Gestalt lautete: H. verwandelt für immer die 50 Rinder des Apollon in 48. Ob nun diese Rinder des Apollon Tage oder Monate bedeuten, ob unter Verminderung der Rinder eine Reduktion der 7 X 50 Tage auf 7 X 48 Tage mit Einschaltung eines dreissigtägigen Monates zu verstehen sei, oder ob die Zahl mit vierjährigen (astronomischen) Kalenderperioden in der Weise in Verbindung zu bringen sei, dass eine vierjährige Periode = 48 Monaten mit 2 Schaltmonaten = 50 Monaten verwandelt wurde in eine vierjährige aus Sonnenjahren bestehende Reihe zu zwölf Monaten ohne Einschaltung, wollen wir hier nicht weiter untersuchen. Es sei nur der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, dass jede Erklärung ohne Rücksicht auf die verminderte Rinderzahl unhaltbar erscheint, ebenso desshalb die Beziehung des Raubes auf die Etesien, und zweitens eine Verbindung der Sonnenrinder mit Veränderungen in der Jahreseintheilung wegen des solaren Charakters von Apollon und Hermes als der Ausgangspunkt einer speziellen Untersuchung über diesen Mythus zu gelten haben wird.

Abgesehen von der speziellen Deutung des Mythus war die Freundschaft der beiden Götter nicht das posterius, sondern das prius, weil

1. der Mythus seinen späteren Ursprung durch seine Compli-

cirtheit und das rationalisirende Erklärungsprincip verräth;

2. weil die beiden nicht beständige Freundschaft hätten unterhalten können, wenn sie eben nicht von vornherein dem Wesen nach einander verwandte Gestalten gewesen wären;

3. weil im Hymnus ihre Symbole als gegenseitige Geschenke aufgefasst werden können, während sie ihnen doch als Symbole a priori angehören.

So finden wir vor und in dieser Mythenzusammenschweissung des homerischen Hymnus Hermes und Apollon als eng verwandte Götter, die desswegen sogar noch nach späterer Anschauung ihre wichtigsten Attribute austauschen konnten.

Apollon und Hermes sind folglich als sich ergänzende Naturmächte aufzufassen, daher stammt der Parallelismus in ihrer Evolution, unmöglich aber aus einem in ihrem Wesen liegenden Antagonismus.

Wenn daher Preller I. p. 309 behauptet: „Apollon ist der Gott des Lichtes und der Erwärmung, Hermes der des Dunkels und der Verdunkelung, so dass sich ihre Kreise an mehr als einem Punkte berühren und ergänzen," so kann man bei der Polarität des Wesens der beiden Götter nicht den Namen „Brüder" für sie in Anspruch nehmen, im Gegentheil, ihr Verhältniss muss dann ein feindliches genannt werden, wenn man nicht zu Gunsten vom Dunkelmann Hermes die Basis aller mythologischen Verhältnisse umstürzen will, wenn man nicht die Lichtgötter zu Freunden und Brüdern der Dämonen der Finsterniss umstempeln will, wenn man nicht für excentrische, concentrische Kreise setzen will. Allerdings ihre Kreise würden sich dann schneiden, aber nicht ergänzen; weil wir aber ihre concentrischen Kreise sich ergänzen, weil wir sie nie in feindlicher Berührung sehen, kann unmöglich das Wesen des Apollon von dem des Hermes grundverschieden genannt werden, nie könnte der Sonnengott von seiner Freundschaft zu seinem Todtfeind und Vernichter, dem Gotte der Finsterniss sagen (H. H. 525)

μή τινα φίλτερον ἄλλον ἐν ἀθανάτοισιν ἔσεσθαι.

Sein Wesen muss daher von vornherein dem des H. homogen und nicht von seiner Grundidee verschieden sein; daraus erklärt sich dann die Aehnlichkeit ihrer Attribute und ihre engen Beziehungen in späterer Entwicklung. Apollon-Phoebos ist nun der Gott der strahlenden Mittagssonne, H. muss mithin ebenfalls die Sonne und zwar in ihrer milder auftretenden Form, in ihrem

Auf- und Untergang bezeichnen, wie wir schon oben durch andere Gründe bewiesen haben.

„Die Sonn' erquickt, doch kann sie auch verzehren" (vgl. E. Schulze: bezauberte Rose Str. 58) drückt den Unterschied im solaren Wesen der beiden Gottheiten aus.

H. ist desshalb die nothwendige Ergänzung Apollons, daher ihre gemeinsame Abstammung von Zeus, die verwandte Natur ihrer Mütter, die beide, Leto*) und Maja, Erdgöttinnen sind.

Daher ferner der bekannte Parallelismus ihrer Functionen:

Ap. *ἀγυιεύς* und H. *ἐνόδιος*
Ap. *καρνεῖος* und H. *κριοφόρος*
Ap. *βοηδρόμιος* und H. *ἀγώνιος*
Ap. *ἀλιξίκακος* und H. *ἐριούνιος* etc.
Ap. *ἀγρευτάς* und H. *ἀγρεύς*
Ap. *χρυσάορος* u. *χρυσόῤῥαπις* u. H. *φαιδρός* u. *χρυσόῤῥαπις*;

beide heissen ferner *κουροτρόφοι*, *ἀγήτορες* im Kampfe und in der Schlacht, wo beider Name als Parole galt; beide sind Musikfreunde und Patrone der Palästra; beide verkünden den Willen des Zeus und desswegen sind beide im Besitze der Weissagung (H. H. v. 552 f. *Θριαί*); beide sind ähnlich an Gestalt und Aussehen als Ideale von Jünglingsgestalten, daher werden sie gemeinsam verehrt und erscheinen nach den Scholien zu Pind. Olymp. 5, 10 auf Altären verbunden.

(Vgl. Preller I. p. 315 f. Gerh. §. 281 §. 308 — 311 das Nähere).

Bei beiden ist ferner die Entwicklung vom sinnlichen zum ethischen parallel, weil die Ausgangspunkte und die Basis ihrer mythologischen Bedeutung eng verwandt sind, wenn auch der Cultus des Apollon an extensiver Ausdehnung und intensiver Bedeutung den das H. übertraf und schon bei Homer das geistige Uebergewicht Apollons entschieden erscheint; vgl. Gerh. §. 281. 3.

Man möchte daher nicht mit Unrecht den Entwicklungsgang der beiden Gottheiten dem Laufe zweier Flüsse vergleichen, die auf denselben Bergen entsprungen, von denselben Wolken genährt, im parallelen Laufe mit gleicher Wasserfülle vom Gebirge herabschiessen. Doch in der Ebene angekommen, nimmt der eine

*) Leto heisst *νυχία* u. *μυχία* Inscript. 4. 7361 d.

mehr Nebenflüsse auf, wird breiter und tiefer, während der andere, wenn nicht verkümmert, so doch weniger bedeutend neben jenem herläuft. Der Grund der geringeren Fülle des Einen liegt eben in der günstigeren Entwicklung seines Nebenbuhlers, der alle Bäche und Wasserfäden in sich aufnimmt. Doch zum Meere kommen beide, beide Gewässer erreichen ihren Zweck und ihre Entwicklung mit der Vermischung ihrer Fluthen und derer des Meeres. So ist auch die Evolution bei beiden Gottheiten vollständig, wenn auch die Intensität ihres Einflusses verschieden erscheint.

Wie H. in nächster Verbindung mit dem Lichtgott Apollon steht, so auch mit andern Lichtgottheiten.

3. Mit Aphrodite, der *ἀναδυομένη* und *ἀργοννίς*, die ja selbst ursprünglich die aus dem Meere auftauchende Morgenröthe bedeutet (cf. M. Müller, L. II. p. 351) zeugt er den Eros und Hermaphrodit; cf. unten.

Wie er der Führer der Charitinnen, so sind sie ihre Begleiterinnen.

Od. 8. 364. *ἔνθα δὲ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ ἀμβρότῳ.*

Nach O. Müller, Archaeol. §. 381. 6 trug ein Hermes eine Aphrodite auf der Hand*).

4. Auch mit Athene, der wassergebornen *τριτογένεια*, der *ἑλλωτίς*, *ὀξυδερκής*, *ὀπτιλέτις*, der Ahanâ der Vêdas, die, leiten wir ihren Namen mit Curtius p. 235 von W. *ἀνθ*-„blühen“ oder mit Müller, L. II. p. 461 von W. ah, gr. ath oder mit Pott Etym. von *ἀρα-θέω* „aufstreben“ ab, ursprünglich ebenfalls die Morgenröthe bezeichnete, steht H. in mehrfacher Verbindung. So stand nach P. 1. 26. 1 das alte Xoanon des H. im Tempel der Athene-Polias zu Athen, von Myrten umhüllt. Im Tempel des Apollon zu Theben befanden sich die Statuen des H. und der Athene als *πρόναοι*; vgl. P. 9. 10. 2.

Dem H. und der Athene zugleich war der Hahn, der Vogel des Morgens heilig; vgl. O. Müller, Arch. §. 371. 9.

5. Bezeichnend ist ferner seine Beziehung zu Herse der Personification des Morgenthaues. Wenn H. auf Vasen in der Verfolgung der Herse dargestellt wird (O. Müller, Arch.

*) Der Aphrodite und dem H. war Bock und Schildkröte heilig, daher heisst jene *ἐπιτραγία* Plut. Thes. 18.

§. 381. 6), so bedeutet dies einfach: die Morgensonne scheint auf den Thau, ihre Strahlen spiegeln sich in ihr; Herse verschwindet vor Hermes: die Thautropfen flüchten vor den Strahlen der Sonne und werden von ihnen aufgezehrt. Ihr Sohn, der in dem Momente entsteht, wo die Sonnenstrahlen sich mit den Thautropfen verbinden, also wenn der Lauf der Sonne etwas vorgerückter, ist Kephalos „das Lichthaupt;“ vgl. Apoll. 3. 14. 3, M. Müller, E. II. p. 76. Im Mythus von Kephalos und Procris wiederholt sich derselbe Gedanke und Prozess, der der Verbindung von H. und Herse zu Grunde liegt, wenn auch in erweiterter Gestalt; schliesslich fällt Procris der Morgenthau den Strahlen der Sonne dem Kephalor unabsichtlich, aber nothwendig zum Opfer.

Wie in Kephalos das Grundwesen des Vaters zu erkennen, so ist auch

6. der Sohn des H. und der Aphrodite Eros (Cic. de nat. d. 3. 23) ursprünglich nur ein anderer Name für die Grundidee, welche der Vater ausdrückt: ἔρ-ως = sk. ar-vas, ar-vat = der eilende, der ungestüme ∾ διάκτορος = Ross, und als solches ist das Wt. wie asvâ = Stute ein Name für die aufgehende Sonne (vgl. M. Müller, E. II. p. 119). Wie Aphrodite zur Göttin der Liebe, mit demselben Verlauf wurde Eros zum Gotte der Liebe; in der Zeit aber, wo bei den Griechen noch die Vorstellung von der sinnlichen Natur des H. und der Aphrodite die vorherrschende war, hatte auch Eros und Kephalos keine andere Bedeutung, als die der aufgehenden, eilig wandelnden Frühsonne.

Interessant ist für uns die Erscheinung zu constatiren, dass der Begriff von διάκτορος, dem Hauptbeinamen des H., ebenso wie der seines Sohnes Eros auf den „des ungestümen Eilens, des Jägers und Reiters“ zurückgeht: die Coincidenz der beiden Fälle zeugt für die ursprüngliche Vorstellung, welche die Arier mit dem Erscheinen des Sonnenballes verbanden. (Zu unterscheiden ist Eros, Aphrodite's Sohn, vom Eros in der Theogonie des Hesiod; als ersterer hatte er jedoch auch noch andere Väter ausser H., so Zeus, vgl. Prell. gr. M. I. p. 413, wie überhaupt in seine Genealogie die Licenz der Dichter sich störend einmischte; über das solare Wesen des Eros vgl. Gerh. §. 488 f.)

7. Nach äolisch-sicilischen Sagen hiess ferner ein Sohn des H. von einer Nymphe Daphnis (vgl. Gerh. §. 858. 5), der als

männliche Form von *Δάφνη* = sk. Dahanâ von dah brennen = „die Morgenröthe“ (vgl. C. p. 440. M. Müller, E. II. p. 82) ursprünglich ebenfalls als Sohn der Morgendämmerun gleich seinem Vater die Morgensonne bedeutete, bis er später nach Untergang dieser Vorstellung zu dem in einem Lorbeerhaine ausgesetzten Hirtenideal wurde. Name und Vater geben uns so noch Kunde von der solaren Grundidee dieses Schäfers *).

Der Vollständigkeit halber ist hier 8. noch ein Sohn des H. von der Aphrodite der Hermaphroditos zu erwähnen. Dieses später androgyn aufgefasste Zwitterwesen scheint ursprünglich mit seinem Namen eine Herme des Aphroditos, der männlichen Bildung der Aphrodite, bedeutet zu haben (vgl. Theoph. char. 16, *στεφανοῦν τοὺς ἑρμαφροδίτους*), bis durch den in Absch. I. besprochenen Irrthum, die Auffassung der Herme als Hermes und die Verwechslung der beiden Begriffe, Hermaphroditos als Sohn des H. und der Aphrodite bezeichnet wurde. Diese Ansicht bekommt Bestätigung

1. negativ durch die späte Auffassung des Hermaphr. als Sohn des H. und der A.

2. positiv durch die Abbildungen des sogenannten Hermaphr. auf Vasen (vgl. Gerh. H. auf griechischen Vasen t. IV.), wo er als ithyphallischer Gott mit und ohne Petasus (IV. 2) in Hermengestalt ohne androgyne Bezeichnung erscheint.

Hermaphr. wurde demnach wahrscheinlich erst später zum Rang der die androgynen Bildungen vertretenden Gottheit erhoben, so dass er ursprünglich direkt mit dem Gotte H. nichts zu thun hatte, bis durch die Homonymie der Herme mit Hermes die falsche mythologische Ableitung entstand.

Aphroditos selbst: Aphrodite ∾ Daphnis: Daphne bedeutete die männliche Repräsentation der Morgenröthe auf Cypern und in Kleinasien.

9. Penelope und Pan.

Wichtig für uns ist das Verhältniss des H. zu Penelope, von der nach Her. 2. 145 der Hauptsohn dieses Gottes Pan stammt. Pan ist in den meisten Beziehungen das Abbild seines Vaters, er heisst wie H. *νόμιος*, *ἐνόδιος*, *πομπαῖος* etc., vgl. Prell. I. p. 610 f. Gerh. §. 497—500; als Gott der zeugenden

*) Wegen der Homonymie mit *δάφνη* vgl. M. Müller, L. II. p. 577. 67. E. II. p. 322. 44.

Naturkraft wurde er und H. besonders in Arkadien verehrt, und zwar als Gott der Hirten und Jäger. Im H. H. 19 heisst er der Sohn einer Nymphe, der Tochter des Dryops, welcher selbst als Sohn des Apollon und der Dia galt. Ist nun auch Penelope dort nicht genannt, so können wir doch aus der Stelle des Herodot schliessen, dass die hier vorliegende Penelope nach der allgemeinen, älteren Vorstellung der Griechen als Mutter des Pan galt.

Für die Eruirung der Grundidee dieser beiden muss, da über die Nymphe Penelope sonst nichts bekannt ist, und Pan eine zu grosse Vielseitigkeit besitzt, um — abgesehen von seiner Abkunft von H., die wir nicht in Betracht ziehen können, da das Wesen Pan's selbst uns Beweismittel für den Grundbegriff von H. geben soll, und er zweitens an die verschiedensten Seiten seines Vaters als Basis zu seiner Entwicklung anknüpfen konnte — daraus einen sicheren Schluss auf seine ursprüngliche Natur ziehen zu können, der Name von Entscheidung sein. Allein gerade über diese gehen die Ansichten sehr weit auseinander.

Vor Allem ist bei *Πᾶν* und *Πηνελόπεια* (dies die constante Form bei Homer) die Aehnlichkeit der W. zu constatiren *παν* und *πην*, die bei der Verbindung beider Personen auf die Identität der W. schliessen lässt. Wenn wir uns nun auch die Ableitung des Wt. Penelopeia von der W. *πην* „weben" also nach C. p. 259 = „Kleiderwirkerinn" gefallen liessen, was sollte, wenn wir bei beiden Wörtern die gleiche W. annehmen, der „Weber" Pan bedeuten? Ebensowenig kann uns die Gleichung von M. Müller, E. II. p. 142. Pan ∞ sk. pavana von der W. pû „reinigen" mit der Deutung = reinigender Windgott genügen, da es weder im Griechischen eine solche W. gibt, noch sich ein Rest davon in Weiterbildungen erhalten hat, und zweitens bei dieser Ableitung Pan in einem ganz vereinzelten Falle als Windgott sich deuten lässt, und sonst keines seiner Prädikate und Mythen darauf passt, während seine Beinamen und seine Thätigkeit uns a priori auf die solare Natur seiner Grundidee, wie bei Hermes schliessen lassen. Eine Ansicht, deren Bestätigung uns die Etymologie des Namens Pan geben wird, da sonst seine Attribute dieselben oder ganz ähnlich, wie bei H. sind, somit ausser der nach unsern Principien bei ihm wahrscheinlichen solaren Grundidee zur Spezificirung seines Wesens nichts bleibt als eben die Erklärung seines Namens.

Gerhard gr. M. §. 497 f. hält ihn gleich Faunus für einen

durch rauschenden Lichtglanz sich auszeichnenden Lichtgott, der hauptsächlich in Arkadien und Latium verehrt wurde, auch Preller hebt seine Lichtbedeutung hervor, gr. M. I. p. 613. Es scheint desshalb nicht unwahrscheinlich, dass in *Πάν* und *Πηνελόπεια* eine aus *φα*, *φαν* verhärtete W. liegt, so dass *Πᾶν* „der Leuchter", „der leuchtende, scheinende" *) und *Πηνελόπεια*, das in *πηνελ* und *οπ-ει-α* abzutheilen ist, indem

φαν : *πην* ∾ *φαν-ερ-(ος)* : *πην-ελ* sich verhält,

entweder „die hellblickende" oder „die lichtwirkerinn" bedeutet, je nachdem wir die zweite Silbe *οπ* zur W. *οπ-* sehen, oder zur W. *οπ-* in op-us sk. ap-as (vgl. Curtius p. 259) ziehen. Bei jeder von beiden Ableitungen wäre Penelepe wiederum ein neuer Name für die Morgenröthe; im Zusammenhange damit steht der gleiche Name für eine bunte purpurstreifige Entenart, die auch *πανέλοπες* heissen. Das tertium comparationis war hier die rothe Purpurfarbe, die der Morgenröthe und der Entenart gemeinsam sind.

Was die mundartliche Umwandlung des anlautenden *φ* in *π* betrifft, so vergleiche man ausserdem in Abschn. I. gesagten noch *Περσεφόνη* neben *Φερσεφόνη*, *Πανοπεύς* und *Φανοπεύς* *πανός* = *φανός* = Fackel bei Aesch. Agam. 284.

Hieher scheint auch der Beinamen des H. *πάνοψ* (Inscr. 4. 7603) gezogen werden zu müssen, der analog dem Obigen nicht „Ganzauge, Allseher", *ἐὔσκοπος*, sondern ebenfalls wie *Πηνελόπεια* „der hellblickende", „der erhellende" bedeuten wird. (Auch *Πανόπεια*, und *Πανόπτης*, *Πάναιος*, *Πηνειός*, *Πηνέλεως*, *Πηνόδωρος* wären dann mit der W. *φα*, *πα* (*ν*) zu erklären).

Wie nach Verdunkelung der Ableitung von *ἀργεϊφόντης* das etymologisirende Volk durch den Mythus der Tödtung eines Argos sich half, so auch bei der Erklärung des Namens der Penelope entweder durch Umwandlung in *Πενελόπη* aus *πέν-εσθαι* und *λώπη* zusammengesetzt = „Kleidermacherinn", oder durch Erfindung eines Mythus vom Auftrennen eines Gewandes, indem sie das Wt. mit *πήνη* und *λέπω* in Verbindung brachten = „Fädenlöserinn." So mag sich, wie das Bewusstsein von der solaren Bedeutung des Namens Penelope verwischt war, mit Hilfe

*) Faunus in Latium ist dem Pan nicht nur im Wesen gleich, sondern auch die Namen sind eng verwandt, indem Faunus von der græcoitalischen W. *φαF* sich ableitet, cf. fax, *φαύω*, *φαῦσις*, in der Bedeutung = *φαεινός*,

falscher, wenn auch sehr alter, Etymologie das Mährchen von der Gattinn gebildet haben, die Nachts das am Tage gesponnene wieder auftrennt, um ihrem Gatten treu bleiben zu können. Wir sagen sehr alter Etymologie, denn sie gab den ersten Anlass zu jenem grossen Epos, das ursprünglich nichts anderes bedeutete, als die Reise des Sonnengottes, des *πολύτροπος* Odysseus - Hermes *), während der Nacht in ferne Gegenden, in das Dunkel der Unterwelt, bis der von seiner Gattin, der Morgenröthe = Penelope, getrennte Heros die von den Freiern, den Schatten der Finsterniss, bedrängte durch seine Ankunft erlöst, indem er zuerst verkannt und unmächtig plötzlich mit seinen Pfeilen, den Sonnenstrahlen, die Mächte des Dunkels erlegt und vertreibt, und so die im Mythus einmal stattfindende Befreiung jeden Morgen in Scene setzt.

Dies die ursprüngliche Idee der Odyssee, mit welcher sich ähnlich wie bei der Nibelungensage (vgl. den klaren Aufsatz von Henne-am Rhyn: die Nibelungenfrage in der „deutschen Warte." V. 6) historische Elemente in so inniger Weise verbanden, dass Mythus, Sage, und Thatsachen einen für uns unentwirrbaren Knäul bilden, und wir uns mit der Constatirung der verschiedenen Faktoren begnügen müssen. Durch die Coincidenz der Folgen der Volksethymologie bei Penelope mit dem ganz ähnlichen Vorgange bei Argeiphontes wird uns die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese nahegelegt, nach der in einer Urperiode, in der das arisch mythologische Erbgut noch am meisten intakt sein mochte, das ganze mythologische Vorstellungsvermögen sich concentrirte auf das Geben von Namen, in denen der Eindruck der Naturvorgänge mit einfacher durch die Natur der Sprache gebotener — also primärer — Metapher ausgedrückt wurde. Die Morgenröthe hiess „die glänzende", „roth schimmernde", „hell machende", „hellaussehende", „weithinherrschende", um beim Griechischen zu bleiben, die Argunis, Charis, Athene, Daphne, Penelope, Eurydike. Der Gott des Sonnenaufgangs konnte vom verschiedenen Standpunkte aus: „der glänzend schimmernde",

*) Sollten die W. von *Ὀδυσσεύς*, auf Inschriften mehrfach *Ὀλυσσεύς* = Ulyxes und *Ἀπ-όλλων* (wegen des Doppelkonsonanten vgl. *Ἀπολινάριος* und *Ἀπολλίναριος*) nicht identisch sein? = Vernichter von W. *ολ, ολλ*. Die Morgensonne vernichtet Schatten und Wolken, was von der Mittagssonne in noch höherem Grade geschieht, daher *ἀπο* noch zur Verstärkung.

der „goldstrahlende“, „eilig einherstürmende“, „der Jäger“, „das Sonnenross“ etc. = Argeiphontes, Chrysaos, Pan, Daphnis, Diactoros, Eros etc. genannt werden.

Einem vorgerückteren Standpunkte jedoch genügte dieser einfache Namenmythus nicht mehr. Wie aus dem einzelnen Worte der Satz hervorging, so aus den Namen, ihrer Verbindung, ihrem Gegensatze, ihrer Erklärung die mythologischen Erzählung. Die alten Namen waren sterotyp und unverständlich geworden; die mythologische Phantasie deutete sie um, ja veränderte sie gewaltsam, um ihr Bedürfniss nach Zusammenhang und Auslegung zu befriedigen. Aus dem „hellschimmernden Lucifer“ wurde der drachentödtende Sohn des Zeus, indem sich die allen Ariern gemeinsame Vorstellung vom Sieg des Sonnengottes über die Nacht unter dem Bilde des Kampfes eines Helden mit einem Ungeheuer (vgl. Heracles und Orthros, Bellerophon und Chimaera, Perseus und Medusa, Apollon und Python, Sigfrid und der Drache, Karna und Dscharasanz *) etc.) amalgamirte mit dem unverständlichen Namen Argeiphontes. Das Resultat dieses Prozesses war der Mythus vom Kampfe des Hermes mit dem Ungethüm Argos; und an diese Umgestaltung des Grundbegriffes von dem Wt. Argeiphontes knüpften sich naturgemäss eine Menge von einzelnen Dichtungen, Ausschmückungen und Erfindungen, die wie Lianen die Sykomore, die Grundidee des Wt. den Augen des Forsches zu verhüllen suchen. Ganz ähnlich der Verlauf bei Penelope; man verstand das Wt. in dieser mythopoëischen Periode nicht mehr, die falsche Etymologie lag nahe, die Auffassung von der Morgenröthe und der Sonne unter dem Verhältniss von Ehegatten ist naheliegend, und war, da die Arier schon feste Ehen kannten und diesen Bund hoch hielten, (vgl. M. Müller, E. II. p. 20 f.) eine der ältesten und natürlichsten Vorstellungen. So erhält man, wenn wir die Fortwirkung der allerdings immer mehr erblassenden Grundidee der Penelopeia als stetig abnehmenden Coefficienten dazunehmen, folgende Faktoren:

1. Morgenröthe und Sonne sind Gattinn und Gatte,
2. letzterer verlässt jene jede Nacht, geht in den Hades,

*) Vgl. Holtzmann: Untersuchungen über d. Nibelungenlied S. 200 f. u. d. V.'s Studien zur deutschen Mythologie im „Ausland“ 1876.

OXFORD MUSEUM

kommt am Morgen wieder, und befreit sie von Schatten der Nacht.

3. Penelope = Morgenröthe, aber ihr Name bedeutet, die, welche die Fäden löst, oder ein Kleid wirkt.
4. sie erscheint jeden Tag, jedesmal also werden Nachts die Fäden gelöst, am Tag das Kleid gewirkt.

Nun ist nothwendig die mythologische Verbindung dieses Geschäftes:

1. mit den Schatten der Nacht, von denen sie ihr Gemahl befreien soll.
2. mit der Entfernung des Gatten.

Man dichtete nun mit Consequenz die Mächte der Finsterniss als Freier der schönen Morgenröthe = Penelope während der Abwesenheit ihres Gatten; sie muss die Freier aufhalten, sonst wird sie das Opfer derselben; desshalb verspricht sie ihnen, sie zu befriedigen, wenn ein Festgewand von ihr vollendet wäre; und um Aufschub zu erlangen, löst die „Fadenlöserin" und „Kleiderwirkerin" jede Nacht, was sie am Tag gewirkt hat.

Endlich erscheint der langvermisste und die Katastrophe des Kampfes bricht herein. Im Westen spielt der Mythus, weil im Westen der Sonnengott seine Gattin verlassen hat. Was die poëtische Bedeutung der mythischen Erzählungen betrifft, so ist sie extensiv und intensiv grösser, als in der Periode des Namenmythus. Diese Fabeln sind die Vorläufer der epischen Volkspoësie, und es zieht sich, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, von jener Urzelle der Poësie, jenem Urkeim der poëtischen Anschauung, der vom Arier ausgieng, der bei der Betrachtung des Schauspiels des Sonnenaufgangs zuerst die Sonne mit sich, die Morgenröthe mit seiner treuen Gattin verglich, zu der Einzelerzählungen erfindenden mythologischen Periode, zu den Mythen vom Argostöter, vom Schicksale der Penelope, von den Abenteuern eines Herakles oder Perseus, eine ununterbrochene Kette von Evolutionen. Es ist dies eine Urperiode der Dichtkunst, die ihren Abschluss erreicht mit der Zeit, wo die Götter zu Menschen, die Sonnenhelden zu Heroen, Herakles zum argivischen Königssohn, Odysseus zum Herrscher auf Ithaka wurden, wo die starken Reken und die kühnen Seefahrer weniger von Göttern und Göttinnen hören wollten, wo sie lieber den Gesängen lauschten von dem Heldenjüngling, der in den Hades hinab steigen musste, dem Seekönige, der ferne Länder und Menschen gesehen

hat. In dieser heroisch-epischen Periode war die Basis des Stoffes dieselbe geblieben, doch dem Zeitgeiste der veränderten Cultur zu Liebe, hatte er sein Aussehen modificirt, und man nannte die Helden und Könige, welche eine frühere Periode Sonnengötter und Himmelsherrscher genannt, wenn wir auch zugestehen müssen, dass diese Veränderung unter Vermengung des mythologischen Stoffes mit historischen Vorgängen und Reminiszenzen eintraten. Wie es eine Brynhild des Mythus, und eine Brunihild der Geschichte gibt, so eine Penelope des Mythus, und eine ähnlich benannte historische Figur im Heroenzeitalter der Griechen: beide Gestalten verwebt die poëtische Darstellung im Epos.

Der Kreis, den die mythischen Gestalten der ältesten Periode Hermes, Penelope, Pan einnehmen, wird in späterer Zeit von Odysseus, Penelope, Telemachus in Besitz genommen. Es sind die beiden Namensreihen Ueberreste aus verschiedenen Evolutionsepochen, der Kern ist gleich, die Form verschieden: so erklärt sich die Uebereinstimmung von H. und Odysseus und ihre Differenz, so die Verwandlung der Himmelspenelope in die Fürstin auf Ithaka.

Pan ist der erste Strahl der Sonne, welcher die Berge der Arkadier am Morgen vergoldete; dies war ihnen das Zeichen neuen Lebens und Segens, und so war er der mit am höchsten verehrte Gott ländlichen Reichthums und Gedeihens bei jenen Hirtenstämmen.

Als subsidiäres Beweismittel für die solare Natur Pan's sind noch die Namen der 12 *Πᾶνες* anzuführen, die ursprünglich Beinamen dieses Gottes waren. Sieben davon haben nach ihren W. entschieden solaren Ursprung: *Ἀργεννός, Λαφοιτεύς, Φοῖβος, Χάνθος, Γλαῦκος, Ἄργος, Φόρβας* (letzterer gilt auch als Sohn des Apollon); vgl. Nonn. 14. 72.

10. Schliesslich sind noch die Berührungspunkte mit Zeus zu berücksichtigen, allerdings ein schwieriges Verhältniss, da H. später stets als Diener des Zeus erscheint und desshalb die betreffenden wenigen Mythen alle jüngeren Ursprungs sind. Eine Ausnahme möchte nur die Sage von der Befreiung des Z. durch H. und Aegipan bilden, nachdem derselbe durch Abschneiden seiner Arm- und Fusssehnen von Seiten des Typhon lahm gelegt war; vgl. Appoll. 1. 6. 3. Hier ist dem H. und seinem Sohne eine so bedeutende Rolle als Retter des Himmelsgottes zugetheilt, dass er nicht als Diener des Zeus aufgefasst werden kann, und der Mythus desshalb aus einer älteren Periode zu stammen

scheint. Typhon, dessen Kinder die Höllenhunde Kerberos und Orthros (vgl. M. Müller, L. II. 442), die Ungethüme Chimära und Hydra, kurz alle Gestalten, mit denen die Sonnenhelden im Kampfe liegen, sind, erklärt sich am besten als eine der vielen Personificationen der Finsterniss und Verfinsterung, die eine nach Ort und Umständen sich modificirende Bedeutung annimmt *). Dafür spricht auch seine Ableitung von der W. τυφ, θυφ, θυ (vgl. C. p. 214 und 243), welche eine heftige Bewegung bezeichnet, die durch Rauch, Sturmwind etc. Dunkel und Finsterniss hervorbringt. Mit dieser Macht des Dunkels liegt Zeus der Gott des lichten Tages und des Lichtes im Kampf, und wird sogar seiner Sehnen, d. h. seiner Aktionskraft beraubt, bis H. ihm durch Zustellung derselben die Möglichkeit verschafft aufs Neue siegreich den Riesen zu bekämpfen. Die Voraussetzung eines Sieges des Lichtes über die Finsterniss ist aber stets die Erscheinung der Lichtquelle κατ' ἐξοχήν, der Aufgang der Sonne: H. muss demnach nothwendig die Sonnenkraft repräsentiren, durch die jeden Tag das Licht über das Dunkel triumphirt. Auch die näheren Umstände im Mythus, dass Z. in einer Höhle verborgen wird, die Sehnen in ein Bärenfell versteckt werden, und als Wächter der Drache Delphynes (= Pytho) aufgestellt ist, weisen uns auf die zu Grunde liegende Idee des Kampfes von Licht und Finsterniss, der entweder täglich oder bei bestimmten Gelegenheiten z. B. bei einer Sonnenfinsterniss, einem vulkanischen Ausbruch etc. geführt wird.

So gut wie in diesem alten Mythus, ist auch im Argosmythus die solare Natur des H. zu erkennen; selbst eine an den alten Namen Argeiphontes anknüpfende Neudichtung musste das Wesen des Gottes respektiren und in seiner Erfindung nur Neues hinzufügen, aber keinen basirenden Faktor zerstören. Er entführt der tausendsternigen Nacht (vgl. Eurip. Phoen. 1114, Prell. gr. M. I. p. 319) die Mondkuh, indem mit dem Aufgang der Sonne = Hermes die Sternennacht = Argos verschwindet, und der Mond am lichten Himmel = Zeus erscheint. Doch nicht lange ist hier ihres Bleibens, die starken Lichtstrahlen der mäch-

*) Ueber den Unterweltsgott Typhon vgl. H. D. Müller, Ares. p. 117 f., der wie wir die Erzählung bei Apoll. für objektiver und älter hält, als die bei Hesiod Theog. 820 f; doch ebendesswegen hätte der Intervention des H. die nöthige Bedeutung beigelegt werden sollen.

tiger werdenden Sonne machen den Mond erbleichen, d. h. Jo flieht: der Mythus lässt hier, wie überall, einmal vor sich gehen, was regelmässig geschieht. Die Flucht und das Verschwinden der Jo lässt sich auch mit dem Mondwechsel in Verbindung bringen, doch bleibt die Bedeutung des Sonnengottes Hermes dieselbe.

(Der Rest des Jomythus scheint von ägyptischen Vorstellungen beeinflusst: Ἔπαφος = Apis, Jo = Isis, wenigstens nach der Darstellung bei Apollodor; für die ältere Form des Mythus bei Pherecydes, Aeschylus, Hipponax ist ein solcher Einfluss fraglich).

Die Funktion des H. ist im Jomythus so klar, dass Preller, der ihn p. 319 oben als „nebelnden Gott des Wechsels zwischen Licht und Finsterniss" auffasst, ihn auf derselben Seite als den „Tag deutet, welcher dem Leuchten der Sterne ein Ende macht." Die solare Natur des H. in dieser Mythe ist so unabweisbar, dass dieser Gelehrte, der sich sonst dagegen erklärt, sie hier anerkennen muss. Trotz der relativ späteren Entstehungszeit des Mythus von der Tödtung des Argos ist die Idee des H. so unverkennbar ausgedrückt, dass gerade dieser spätere Mythus einen starken Beweis für die Auffassung der solaren Grundidee des Morgensonnengottes H. bildet.

11. Die Verbindung der Göttin des Heerdfeuers Hestia gehört zwar entschieden der nachhomerischen Zeit an, da Hestia als Göttin bei Homer nicht vorkommt. Doch schimmert im 29. homer. Hymnus, indem Hestia und Hermes gemeinsam angerufen werden, die Grundvorstellung des H. hindurch 1. weil die Göttin des Heerdfeuers, des Lichtes mit H., verbunden erscheint, 2. weil alle Beinamen des H. Bezug haben auf seine solare Natur, so heisst er bei der Anrede nicht Hermes, sondern v. 7.

καὶ σύ μοι, Ἀργειφόντα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱὲ,
ἄγγελε τῶν μακάρων, χρυσόῤῥαπι, δῶτορ ἐάων.

Erst in den dem Inhalte nach stereotyp in den Hymnen wiederkehrenden, also zweifelhaften Schlussversen wird sein Name genannt und zwar *χρυσόῤῥαπις Ἑρμῆς*.

Wenn beide Götter später von Phidias beim olympischen Zeustempel zusammengestellt wurden, so lag die Möglichkeit dazu nur in der Verwandtschaft ihres Lichtwesens, wenn sie auch in ihrer ethisch entwickelten Bedeutung der griechische Künstler vor dem Throne des Zeus (P. 5. 11. 3) paarte „als die

elementaren Bedingungen des Familienlebens", wie Preller gr. M. I. p. 443 sich ausdrückt, und ihm diese die conservative Tugend der „im häuslichen Kreise" waltenden Frau, jener die rastlose Thätigkeit des auf allen Gebieten schaffenden Mannes repräsentirte. (vgl. den betreff. Abschnitt in Schiller's Glocke.)

Wir haben bis jetzt H. mit den Gottheiten, die solare Bedeutung haben und desswegen Lichtwesen sind, in so enger und engster Verbindung getroffen, dass die Existenz dieses Bandes eine nothwendige Bestätigung unsrer Anschauung vom Sonnengotte H., insoferne er die aufgehende Sonne bezeichnet, bildet. Doch um die andere Seite unserer Auffassung zu rechtfertigen, nach der er als Pendant auch die untergehende Sonne repräsentirt und chthonischen Charakter trägt, müssen wir ihn auch in Beziehungen zu den Unterweltsgottheiten treffen.

Die ihm wesentliche Verbindung mit der Unterwelt und den chthonischen Erdmächten liegt schon ausgedrückt in seiner Abstammung von Maja = Gäa: wir werden daher von vornherein Berührungen mit andern Personificationen der Unterwelt annehmen dürfen, abgesehen davon, dass er als πομπός gleichsam in officiellem Verkehr mit Persephone-Kora, und dem Hades tritt.

12. Eines seiner ältesten Cultusbeziehungen möchte sein Verhältniss als Kasmilos zur samothrakischen Brimo und Axiokersa sein. Es ist dies ein Mysterium, indem Hermes-Hades jedenfalls eine präponderirende, der Bedeutung des Zeus unter den Olympiern ähnliche, Stellung als Gott der Befruchtung eingenommen zu haben scheint, wenn sich auch erstens schwer etwas genaueres eruiren lässt, und zweitens auch etwaige Aufklärungen für unsern Zweck nur untergeordneten Werth haben können, da dieser Mysteriengottesdienst mit seiner Entwicklung einer späteren Periode angehört, somit die Möglichkeit des Einflusses fremder Culte bei der im Verlaufe der Zeit eintretenden Zunahme des Verkehrs mit fremden Nationen zur Wahrscheinlichkeit wird.

(Ueber die Kabiren vgl. Preller I. p. 695 f.).

13. Zur Demeter, der Erdmutter, hat er schon desshalb Beziehungen (P. 2. 3. 4 ἐν τελετῇ Μητρός), da sie mit blosser Namensdifferenz denselben Begriff ausdrückt, des in Maja liegt.

Mit der Δημητρὸς κόρη Persephone (durch Methathesis aus Serpe-phone (∾ Sarp-edon vgl. C. p. 249) entweder die „Schlangentodesgöttinn," weil die Schlange ihr Symbol, oder

von den W. ἑρπ und φα, φαν (vgl. ὄρπ-ηξ „Schössling") att. περσεφάτη ein Name für den Aufgang des Lichtes, das Erscheinen der Morgenröthe am Himmel) steht er nicht nur als πομπός in äusserlicher Berührung, sondern die Grundidee ihres Wesens ist die gleiche. Beiden ist vor Allem die Amphibolie gemeinsam, dass sie so gut unter als auf der Erde wirken, halb in der Unterwelt, halb auf der Oberwelt leben. Wenn auch Kora in historischer Zeit als Göttin der verschwindenden und im Frühjahre wieder erstehenden blühenden Natur zu verstehen ist, so ging doch die potenzirte Vorstellung vom Jahreswechsel aus von dem einfachen täglichen Wechsel von Licht und Dunkel, Wachsthum und Sterben, Leben und Tod. Der Wechsel der jährlichen Erscheinungen wiederholt sich täglich vor unsern Augen, das einfache war das prius, also spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass Persephone ursprünglich den Wechsel zwischen Licht und Finsterniss bezeichnete, und erst später verallgemeinert den Wechsel zwischen Winter und Frühling, den jährlichen Sieg der Frühlingssonne über das Dunkel des Winters bedeutete; daher ihr Name, der das allmähliche Durchdringen von Licht und Wärme ausdrückt ≈ Lucifera, ihre Lichtbeinamen πασιφαέσσα (Gerh. §. 418. 1), ἀγανή, λευκώλενος, ἀγλαόμορφος, φαεσφόρος, ἐλήγερις, καῦστις, andrerseits ihre bekannten Unterweltsnamen (vgl. Pape III. B.).

Desshalb bringt sie gerade der χρυσόῤῥαπις Ἀργειφόντης, H. auf Dem. v. 335, ἐς φάος v. 338 μετὰ δαίμονας d. h. zu den Lichtgottheiten zurück. Die ursprüngliche Unabhängigkeit des Gottes von Zeus zeigt sich noch in der Rede an den Hades v. 347—356, die er selbstständig motivirt und ausführt. Auf goldenen Wagen v. 375 führt sie Hermes auf die Oberwelt; durch die ganze Erzählung scheint noch der Grundgedanke hindurch, dass der Frühling mit dem Erwachen der Sonne, mit dem jährlichen Sonnenaufgang kommt; mythologisch ausgedrückt: Persephone führt mit Argeiphontes zur Demeter auf die Oberwelt.

Beiden Göttern war ausserdem die Myrthe als Symbol des Wachsthums heilig; daher Hermes μύῤῥινος, sein Sohn Μυρτίλος. Vielleicht steht auch der Beinamen von Demeter und Persephone in Syrakus und Argolis Hermione (Hes), die μελίβοια, πολύβοια und φλοιά (= Flora) heisst, mit Hermes in Verbindung.

14. Bemerkenswerth ist noch seine Stellung zur Hecate,

welche die dämonische Seite des Erdenlebens repräsentirt. Hecate kommt zuerst in der Theogonie v. 411 vor als Tochter der Asteria und des Perses und bezeichnete somit durch ihre Genealogie, da Asteria = Sternennacht, und Perses = Perseus auf einen Lichtgott deutet*), die Lichtgöttin der Nacht; darauf deutet z. B. das Auftreten der Hecate im Hymnus auf Demeter v. 25, v. 52 f. Oefters erscheint das Wort desshalb als blosser Beiname der Artemis, so Suppl. v. 676:

Ἄρτεμιν δ' ἑκατὰν γυναικῶν λόχους ἐφορεύων, eine Stelle, wo sie als Helferin bei der Geburt angerufen wird. Ihr Name möchte am einfachsten von *ἑκάς* abzuleiten sein, das als Femininbildung zu *ἕκατος*, dem Beinamen des Apollo, gehörte; darnach bedeutete *Ἑκάτη* die strahlenwerfende Mondgöttin, eine Auffassung, die auch M. Müller, L. I. p. 11 theilt.

Die Verbindung mit *ἕκατος* ist sicher naheliegend, wenn auch die Möglichkeit anderer Etymologien nicht ausgeschlossen bleibt; so leiten Döderlein und Herrmann das Wt. von *ἑκεῖν* ∞ *ἑκ-η-λό-ς* „die willige, gnädige" ab, nach dem Et. M. = „die weitwaltende", nach Andern rührt der Name von einer Ortschaft *Ἑκαί* her etc.

Bei der Aehnlichkeit, ja Identität ihres Wesens mit Artemis, Persephone, Brimo scheint sich die Selbständigkeit ihrer Stellung erst später in Griechenland entwickelt zu haben, vgl. Prell. gr. M. I. p. 257, und dann stellte sie die mystisch-dämonische Seite des Naturlebens dar, bedeutete den nächtlich-unheimlichen Einfluss des Mondes, und ist desshalb aus dem heiteren Olymp ausgeschlossen, ja steht als titanische Macht den Lichtgöttern gegenüber, wenn sie auch nur in einzelnen Bezirken über Zeus stehend gedacht wurde, und nicht wie aus der tendenziösen Schilderung bei Hesiod Theog. v. 409—452 hervorgehen würde, ihr allgemein eine solche präponderirende Stellung zuerkannt war.

Besonders in Thrazien und dem nördlichen rauheren Griechenland verehrt scheint dort die enge Verbindung und Parallelsetzung der Hecate mit Hermes vor sich gegangen zu sein; beide wurden als Gottheiten der Wege und Strassen als *ἐνόδιος*, als Gebieter im Hades, verehrt, beide heissen *ἄγγελος*, beide *κουροτρόφος*, beide bedeuten das Wachsthum befördernde Natur-

*) Seine Ableitung von Zeus und Demeter drückt dieselbe Idee aus.

mächte, in dieser Eigenschaft entspricht seinem Namen ἐριούνιος der ihrige εὐχολίνη (Kall. fr. 62). Besonders aber in mystischer Geltung erscheinen sie eng verbunden, indem Hecate ∾ Brimo, und ihr gemeinsamer Beinamen τριπρόσωπος ihre universale Machtsphäre in den drei Reichen andeutet; vgl. Gerh. §. 281. 8.

Doch sind wir weit entfernt, diesen späteren mythologischen Parallelismus als massgebend für die Auffassung des H. in Betracht gezogen haben zu wollen, da ohnehin wegen des frühen Synkretismus mit andern Gottheiten der Cult der Hecate und ihre Grundbedeutung nach ihrem spezifischen Charakter schwer zu bestimmen ist. Wir müssen vielmehr diese gemeinsamen und gemeinsam gemachten Züge als Ausläufer der Entwicklung des H. ansehen. Wie der Argeiphontes als λόγιος und ἑρμηνεύς nach seiner ideellen Bedeutung damit die äusserste Grenze seiner Entwicklung erreicht, die als Anknüpfung für spätere philosophische Reflexionen und Systeme diente, so fassen wir besonders im Gegensatze zu Dorfmüller diese Identificirung und Parallelsetzung des Hermes mit Hecate als letzte Entwicklungsphase der materiellen Bedeutung des Gottes auf, die desswegen den Charakter der Entartung trägt. Wie oben die Neuplatoniker den Namen des H. ἑρμηνεύς zur Begründung ihrer synkretistischen Philosophie missbrauchten, so wurde sein Name in Verbindung mit Hecate zum Substrat für den Aberglauben des gemeinen Mannes und die Citationen betrügerischer Geisterbeschwörer. In ungefähr demselben Masse, in dem seine Berührung mit Apollo ihn zum idealen Fluge nach Oben führte, brachte den H. die Verbindung mit Hecate dem Bodensatze mythologischer Vorstellungen nahe. Wenn auch die letztere Evolution nicht zum Vortheile des Lichtgottes ausfiel, Licht sollte er doch verbreiten, dort als mythologischer Brennpunkt geistiger Interessen, als Idealbild hellenischer Regsamkeit, hier auf einsamen Kreuzwege angerufen als Herrscher der Geister, von der Menge verehrt als weissagender Psychopompos.

Die Kehrseite seiner Evolution ist, wenn auch nicht anziehend, so doch nothwendig und entspricht der Grundidee und dem Wesens des Hermes.

15. Was die Befreiung des Ares aus der Gewalt der Aloiden durch H. betrifft (Il. 5 v. 390), so erscheint in diesem alten Naturmythus H. in derselben Stellung dem Ares gegenüber, wie oben zu Persephone. Wenn Ares nach H. D. Müller eine

chthonische Naturkraft bezeichnet, so gewinnt ihn gerade H. für die Oberwelt und die olympischen Götter aus demselben Grunde, wesswegen nur er die Persephone befreien kann: jedes Jahr (nach 12 Monaten im 13. v. 387) bringt die im Frühjahre erstarkende Sonne die unter der Erde verborgene Vegetation auf die lichte Oberwelt zurück. Und wer ruft ihn? *περιχαλλὴς Ἠερίβοια*. Wir leiten *Ἠερίβοια* von dem St. *ἔαρ*, *ἦρ*, *εἴαρ* „Frühling" und der W. *βο* in *βόσκω*, (*βοῦς*?) „nähren, wachsen" ab, also die „im Frühling wachsende" = der Frühling selbst, personificirt als Frühlingsgöttin. Die drei Elemente des Mythus waren also Ares die Naturkraft der Erde, Eriboea der Frühling, Hermes die erwachende Sonne. Die Aloiden, „die Drescher" von *ἀλωά* „Dreschtenne" (vgl. M. Müller, L. II. p. 305), nehmen die Produkte der Erde für sich durch das Bergen in ihren Scheuern in Anspruch, bis die Erdmacht im Frühling durch die Kraft der erwachenden Sonne den Händen der Landleute befreit wird, um dann jedes Jahr wieder ihnen dienstbar, ihr Sclave zu werden. Der Mythus schildert also ursprünglich einfach das Verhältniss der Ackerbauer zur Erde, die gezwungen werden muss, ihre Früchte den Menschen zu überlassen, welche ein ganzes Jahr zu ihrer Reife bedürfen. Erst eine spätere mythologische Periode machte den Ares zum Kriegsgotte, die Aloiden zu Himmelstürmern, den Hermes zum Götterboten, der in diesem Mythus seiner Grundidee gemäss das im Frühling erwachende Sonnenlicht bezeichnete.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung über die Beziehungen des Hermes zu andern Gottheiten sind wir berechtigt hinzustellen, dass alle diese betrachteten Verhältnisse und Mythen zur Basis die solare Natur des Hermes haben und von ihr aus sich am einfachsten und natürlichsten erklären lassen. Nach der Amphibolie seines Wesens finden wir den Gott der aufgehenden Sonne auf seinem geistigen Höhepunkt in Verbindung mit Apollon, auf der verhältnissmässig tiefsten Stufe treffen wir den Gott des Sonnenunterganges und der einbrechenden Nacht in seiner Stellung neben Hecate; als Sonnenheros liebt er Aphrodite und Herse, Daphnis und Penelope; als Gott der jeden Tag und jedes Frühjahr wieder erwachenden Lichtes befreit er Zeus aus seinen Banden, führt er Persephone auf die Oberwelt, erlöst er den Ares aus seinen Fesseln; seine Söhne Kephalos und Pan, Daphnis und Myrtilos haben sich als Abkömmlinge von dem son-

nenhaften Vater durch ihren Namen und ihr spezifisches Wesen dokumentirt.

So unterstützen die in diesem Abschnitte gemachten Untersuchungen im Einzelnen und im Gesammtresultate unsere in dem obigen I. Abschnitte gewonnene Ueberzeugung von der Grundidee des die erstehende und vergehende Sonne bezeichnenden Gottes, wozu hier als dritte Seite seines Wesens aufgedeckt wurde, dass er auch die erwachende Frühlingssonne bedeutet, welche im Jahre dieselbe Stellung einnimmt, wie im Zeitraum eines Tages der Aufgang dieses Gestirnes.

Dass wir zwar Frühlingsmythen über ihn haben, aber keine Andeutungen auf seinen Charakter als Gott der abnehmenden Wintersonne möchte seinen Grund darin haben: 1. dass überhaupt wenig Mythen von H. überliefert sind, 2. dass die Eudämonie des Gottes der Ausbildung des Pendant's zur Frühlingssonne hindernd in den Weg trat, 3. dass seine spätere olympische Stellung der Ausbildung seiner Doppelstellung im Jahreslaufe schadete und etwaige frühere Mythen umbildete oder aussterben liess.

V. Abschnitt.

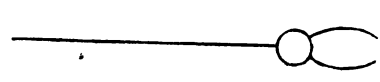
Symbole des Hermes.

Dieselbe Stellung, welche das Prädicat zu dem in schriftlichen Denkmälern dargestellten Mythus einnimmt, hat das Symbol in den kunstmythologischen Darstellungen; sie sollen beide das Wesen und die Funktionen des betreffenden Gottes andeuten; was dort lautlich geschieht, wird hier bildlich ausgedrückt.

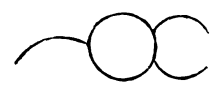
Wie wir aber beiden Prädicaten des Gottes solche ersten und zweiten Ranges oder primäre nud secundäre Beinamen unterscheiden, so müssen wir auch auf dem Gebiete der Kunstarchäologie den Unterschied zwischen älteren, allgemeinen und späteren, speziellen Hermesdarstellungen angehörigen Symbolen in Betracht ziehen, um aus ihnen einen Schluss auf das ursprüngliche Wesen des Gottes ziehen zu können. Diese Rücksichtnahme wird allerdings für uns dadurch schwierig, dass in der bezüglichen Literatur bis jetzt zu wenig die historisch-genetische Entwicklung der Kunstobjekte in's Auge gefasst wurde, und die formellen Kriterien zu sehr in den Vordergrund traten; die Kunstarchäologie war zu ästhetisirend, um historisch-genetisch zugleich sein zu können (vgl. die Kritik über „Zeus" von Overbeck phil. Anzeig. 1872. 1). Desshalb wird uns die Verfolgung der genetischen Entwicklung der Kunstattribute erschwert, und wir können nur von der allgemeinen Voraussetzung ausgehen, dass, weil sich bei Cultusbildern die archaische Form auch nach der Fortbildung der Plastik erhielt, desshalb Kunstattribute nur bei solchen Bildern die meiste Wahrscheinlichkeit alterthümlicher Anschauung entsprossen zu sein für sich haben werden, die durch ihren Charakter auf hieratische Zeit und archaische Form deuten. Uns fehlen aber diese ältesten Cultusbilder, die Xoana, und es bleibt uns nur übrig auf archaischen Vasen nach den ältesten Symbolen zu suchen, weil uns von diesen erstens älteres Material zu Gebote steht, und

zweitens die conventionelle Darstellung der zwischen künstlerischem und handwerksmässigem Betrieb in der Mitte stehenden Keramik die Conservirung alter traditioneller Symbole sehr wahrscheinlich macht, sodass auch verhältnissmässig jüngere Vasen wegen der conservativen Richtung ihrer Verfertiger uns Aufschluss über die ältesten Kunstattribute zu geben im Stande sind.

1. Auf diesen archaischen Vasen findet man nun als einziges Symbol neben der ältesten Darstellung des Hermes als Herme, wenn wir von der unterschiedslos gestaltenden, rein phallischen Säulenbildung, der Vorläuferin der Hermen, absehen, das sogenannte κηρυκεῖον, den ῥάβδος, ῥαπίς, woher H. nach Auffassung der Alten χρυσόῤῥαπις genannt wird; im H. H. wenigstens heisst Apollo ihn erst nach Empfang des Stabes χρυσόῤῥαπις. v. 539. Es ist dies eine Ableitung die uns jedoch aus etymologischen Gründen nicht befriedigt; wir ziehen die Erklärung von St. ραπ (und ραβδ) in χρυσόῤῥαπις durch die direkte Ableitung von der W. *Fρεπ* in ῥέπω „sich neigen" vor, sodass das Wt. „der goldig sich neigende" bedeuten, und dieser Name, wie χρυσάωρ und χρυσάορος den Apollo, den H. Argeiphontes mit seinen goldenen Strahlen bezeichnen würde: der Effekt ist bei der indirekten Ableitung von ῥαπίς derselbe, wie wir unten sehen werden. Doch auch die Symbole haben ihre Entwicklung, und desshalb ist die ältere Gestalt des Hermesstabes genau zu unterscheiden von der späteren Form. In der archaischen Gestalt (vgl. Gerh. H. auf gr. v. t. I. 1. 2. III. 2. IV. 1) besteht der Obertheil des Stabes aus einem Ring, von dem auf der einen Seite zwei in Halbbogenform convergirende Zweige auslaufen, nach unten in entgegengesetzter Richtung schliesst an ihn der eigentliche Stab an. Das Längenverhältniss der oben auslaufenden Zweige zum Stab ist wechselnd; auf dem H.-bilde t. IV. 1. ist der Untertheil ebenfalls gebogen, und nicht länger als der obere Zweig.



t. I. 1.



t. IV. 1.

Da nun vor Allem solch' ein ältestes und einziges Symbol „auf dem Zusammenhange äusserer Gegenstände mit göttlichem

Wesen“ (vgl. O. Müller. Anh. §. 32) beruhen muss, ausserdem der Stab ein Geschenk des Sonnengottes Apollo ist (H. H. v. 497. 529), der Stab selbst die „glänzende Geissel“ v. 495 *μάστιγα φαεινήν*, der „goldne Stab“ genannt wird, der Segen und Reichthum bringt v. 529 u. 530:

ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικάλλεα ῥάβδον
χρυσείην, τριπέτηλον, ἀκήριον ἥ σε φυλάξει.

Da der Stab, wenn *ἀκήριον* und nicht *κηρύκιον* zu lesen ist, den Keren nicht unterworfen, d. h. unsterblich ist, da er, wenn die dunklen Verse v. 531 u. 532 im Allgemeinen richtig zu verstehen sind, bei der Vermittlung und Ausführung des Willens von Zeus den H. unterstützen soll, also das Symbol seines Mittleramtes zwischen Himmel und Erde bedeutet, so glauben wir nach diesen Prämissen nicht zu irren, wenn wir die Eigenschaften des *ῥαπίς* mit den Eigenschaften der Sonnenstrahlen identificiren, die um das Sonnenhaupt wie „eine glänzende Geissel“ sich lagern, die allen Segen bringen, und gleichsam die stete Botschaft des Himmels an die Erde vorstellen. Der Strahlenstab begleitet dreiblättrig *τριπέτηλος* (die Zahl „drei“ ist Symbol für die Abgeschlossenheit des Wesens und Vielseitigkeit der Wirkung) als Abbild des segenspendenden, goldenen Lichtes den Gott des Segens, den Argeiphontes. Diese *πέτηλα* kommen aber nicht nur am *τριπέτηλος χρυσείη ῥάβδος* vor, sondern umgeben auf Vasen als Strahlen das Haupt des H. selbst: vgl. Gerh. t. II. 1. 2, wo die Auffassung der Darstellung als Dionysos wegen der Kopfbedeckung und dem Spitzbart (daher Hermes *σφηνοπώγων*) nicht zulässig erscheint. Die goldnen Blätter repräsentiren hier wieder symbolisch die Strahlen der Sonne, die diademartig vom Haupte des Sonnengottes ausgehen, die wie diese die Krone des Baumes bilden.

Der Stab ist daher nicht als Unterpfand göttlichen Reichthums golden also der Reichthum die Folge vom Besitze des Stabes, wie Gerhard §. 277. 3 meint, sondern umgekehrt der goldene Strahlenstab = die Sonnenstrahlen haben den Segen des Reichthums zur Folge.

Schon Lauer (vgl. Gerh. §. 277. 3) hatte denselben Gedanken, der aber erst in seiner Existenzberechtigung in Verbindung mit den vielfachen, oben betrachteten Kriterien der Sonnennatur des H. gerechtfertigt erscheint.

Wenn M. Müller den Goldstab als aus dem Orient stam-

mendes, dem Baal zukommendes Symbol auffasst, so ist zwar bei der Erklärung des griechischen Symbols „die Einmischung des Auslandes“ als unnöthig zurückzuweisen, die analoge Erscheinung bei dem Sonnengotte Baal aber ein Beweis mehr für unsre Ansicht von der „Sonnenhaftigkeit“ des Hermesstabes. Bei einem Symbole, welches in so einfach-natürlicher Weise sein Objekt darstellt, wie dies bei dem vorliegenden der Fall ist, ist hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass wir es bei verschiedenen Völkern in ziemlich gleicher Gestalt finden: der nemlichen religiösen Idee wird eine ähnliche Form der Symbole entsprechen.

Nach den bisherigen Erörterungen brauchen wir kaum hinzuzusetzen, dass mit der Entwicklung des Gottes auch sein Hauptsymbol die vielfachste Anwendung als Schlangen-, Herolds-, Friedens- und Zauberstab erhielt; mit dem Gotte entwickelte und modificirte sich auch sein Symbol. Ebenso ist es eine selbstverständliche Erscheinung, dass H., der als ursprünglicher Lichtgott nur den Goldstab zum Sinnbilde hatte, mit seinen ausgebreiteten und neuen Funktionen auch neue Symbole erhalten musste, die sich nach seinen verschiedenen Verrichtungen spezificiren lassen. Doch ist auch die Möglichkeit vorhanden, besonders in lokalen Culten andere archaische Symbole von H. zu finden, besonders in Arkadien, wo er speziell verehrt wurde, wird diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit von vornherein.

2. Den Phallus, mit dem wir ihn auf archaischen Vasen finden, können wir nur dann als Symbol bezeichnen, wenn wir die Hermenform als Säule und nicht als Uebergang zur Statue auffassen. Die ithyphallische Bildung findet sich nicht nur bei H., sondern bei allen Gottheiten ländlichen Segens und Wachsthums, so bei Dionysos etc.; desshalb kann sie nicht eine spezifische Eigenschaft des Hermes genannt werden, was das Symbol sein soll, sondern als stets wiederkehrender allgemeiner Ausdruck für den Charakter schöpferischer Naturkraft ist weder der Phallus ein eigentliches Symbol des H., noch wirft er entscheidendes Licht auf seine Grundidee.

3. Als wirkliches Symbol dagegen ist der dem H. beigegebene Widder zu betrachten. Nach P. 2. 3. 4 steht ein Widder neben ihm, und als *κριοφόρος* ist H. der Mehrer der Heerden des Phorbas (P. 5. 27. 5 *τὸν κριὸν φέρων*); in Tanagra

hiess er nach P. 9. 22. 2 κριοφόρος, weil er durch Herumtragen eines Widders um die Stadt eine Pest dort abgewendet hatte. In einem Cypressenhaine zu Oechalia, welcher der Karnasische hiess, fand Pausanias (vgl. 4. 33. 5) das Bild des Apollon Karneios neben dem des H. „φέρων κριόν" in mystischer Verbindung mit einer Statue der Hagne-Kora.

Ebenso steht H. ὁ κριός genannt nach P. 2. 3. 4 in Verbindung mit den Mysterien der Göttermutter. Dem H. wurden Widder geopfert, ebenso dem Apollon καρνεῖος (vgl. Schol. zu Theocr. 5. 83). Ausserdem finden wir in Kunstdarstellungen H. mit dem Widder in verschiedenen Situationen, so führt er den Widder, trägt seinen Kopf auf einer Schale (die wegen der hornartigen Henkel κέρνον heisst); H. selbst sitzt auf einem Widder, fährt mit einem Widdergespann; vgl. O. Müller, Arch. §. 388. 1. 2.

Bei Gerhard H. auf gr. V. finden wir t. V. 2 einen mit Widderhörnern versehenen H.-kopf auf einer Herme aufliegend; es ist ein H.-kopf wegen des auf der Herme angebrachten etwas ungewöhnlichen Doppelstabes.

Aus diesen einzelnen Thatsachen ergibt sich:

1. Der Widder scheint ein altes Symbol des H. zu sein, das sich in seiner Anwendung besonders in Arkadien und Messenien findet.
2. Auch als κριοφόρος steht H., wie als χρυσόθρονος etc. vgl. oben in engster Verbindung mit Appollon. Sein Beiname καρνεῖος ist nach C. p. 141 von derselben W., wie κριός und κέρνον (κριοφόρος), nemlich von κερ abzuleiten.
3. Wie Poseidon ursprünglich in der Gestalt des Rosses, Asclepios als Schlange, Dionysos als Stier, die βοῶπις Hera als Kuh, die γλαυκῶπις Athene als Eule*) verehrt und

*) Die Funde Schliemanns von Idolen der mit Eulengesicht erscheinenden Athene würden die schon von O. Müller, proleg. p. 262. 263 ausgesprochene Ansicht von der Bedeutung der Wörter βοῶπις und γλαυκῶπις unterstützen; vgl Beil. zur allg. Zeit. 1873. Nr. 164. 165. Die Kuhhörner von Mykenae, die Schliemann Dez. 1876 auffand, dürften als Symbole der βοῶπις Hera in analoger Weise angenommen werden. Der Olymp wird dadurch nicht in einen Thiergarten verwandelt, sondern diese symbolische Darstellung hat ihre psychologische Berechtigung und analoge Erscheinungen bei Egyptern und Israeliten, bei den Indern und den Kelten etc.

dargestellt wurden, (cf. Schömann gr. Alterth. II. p. 170), so mag H. ursprünglich als Widder verehrt und als Widderkopf auf einer Herme ruhend dargestellt worden sein. Diese Thierform des H. wäre, wie jene der obengenannten Gottheiten, ebenfalls ein Ueberbleibsel des alten Fetischdienstes, der bei den Griechen sich allmählich in Symbolik und Anthropromophisirung umwandelte, der bei den Aegyptern aber sogar zwei Perioden erlebte, eine ursprünglich-natürliche, und eine spätere durch Reaktion eingetretene (nur die erste kann mit den Spuren griechischen Thierdienstes verglichen werden), und die in stärkerem oder geringerem Grade in der Religionsentwicklung aller Völker sich vorfindet. (vgl. Beil. zur allg. Zeit. 1873 N. 136 über Tiele. Tylor. II. C. 15).

Als Vermuthung wollen wir hier noch anfügen, dass eine im germanischen Museum befindliche Broncestatuette eine Gestalt mit Widderkopf und dem marsupium an der Seite darstellend, mit der Bildung des H. als Widder in Verbindung stehen könnte. Solche Idole begleiteten die Kaufleute auf ihren Zügen; das besprochene Bild wurde nördlich der deutsch-östreichischen Donau gefunden, der nähere Fundort ist unbekannt.

Die Bedeutung des Widders ist bekanntlich eine vielfache und verschiedene. Doch, da wir ihn bei Apollo, bei Zeus, Athene, offenbaren Lichtgottheiten finden, können wir ihm bei H. keine andere Deutung geben, als bei den genannten Gottheiten: er ist das Symbol des Segens von Licht und Wärme; seine Doppelhörner deuten uns die zwiefache Erscheinung des Lichtes an: am Morgen und Abend. Wenn die Regenzeit pestartige Krankheiten in den Niederungen des Asopus erzeugt, vollbringt H. mit seinem Widder die Lustration d. h. die erwachende Frühlingssonne trocknet den Boden und verscheucht die Seuche. Wie Apollo mit seinen Sonnenrossen einherfährt, benützt H. die Widder zum Gespann; jener sendet glühende Strahlen mit seinen Pfeilen, dieser bringt Segen und Reichthum mit dem milden Lichte der erstehenden Sonne, in der Hand den Goldstab, an der Seite den Widder.

Während in frühester Zeit Stab und Widder die beiden einzigen Symbole des Argeiphontes waren, vermehrten sich mit der Versetzung des Gottes in den Olympierkreis und seiner Weiterbildung zum Götterboten und Seelenführer im Verhältniss

zu seinen Beinamen und Prädikaten auch seine Symbole und Kunstattribute. Zwar blieb noch der Stab das Hauptsymbol, doch wie sich der Argeiphontes durch veränderte Anschauung in den Argostödter umwandelte, veränderte sich auch der Strahlenstab zum Schlangenstab. Mit dem Widdersymbol war eine Umänderung schwieriger, doch möchte in derselben Uebergangsperiode auch H. ὁ κριός zum κριοφόρος geworden sein, wo sein Stab die mystischen Schlangen an seinen Enden erhielt.

4. Als Götterbote trägt er auf dem Haupt den Hut πέτασος, κυνέη, πῖλος, an den Füssen die Flügelschuhe πέδιλα, so Il. 24. 340 f.:

ὑπὸ ποσσὶν ἑδήσατο καλὰ πέδιλα
ἀμβρόσια χρύσεια.

Später hat er auch Flügel am Hut, in der Hand das κηρυκεῖον (vgl. O. Müller, Arch. §. 379), um die Schultern die Chlamys, selten noch den Chiton dazu. (vgl. die Ausrüstung der Hermesstatue der Arkadier P. 5. 27. 5. ὁ δὲ Ἑρμῆς ὁ τὸν κριὸν φέρων ὑπὸ τῇ μασχάλῃ καὶ ἐπικείμενος τῇ κεφαλῇ κυνῆν καὶ χιτῶνά τε καὶ χλαμύδα ἐνδεδυκώς etc.).

Der Hut, der bald als πέτασος, als breiter Reisehut, (vgl. Gerh. H. auf gr. v. t. I. 3. IV. 2), bald als helmartige Bedeckung κυνέη (vgl. t. II. 1. 2. 4. IV. 1), endlich als spitzzulaufender πῖλος, mit dem auch Odysseus abgebildet wird (vgl. t. II. 2), erscheint, ist nach den Vasen ein dem H. zwar nicht stets, aber gewöhnlich eigenes Attribut. Der verhüllende Hut, der erst später zum Flügelhute des Diactoros wurde, ist als ein archaisches Attribut des H. zu erklären, womit ursprünglich das Auftauchen des Sonnenhauptes (= Kephalos) aus dem Dunkel der Nacht angedeutet wurde. Schon die Verschiedenheit der Gestaltung deutet auf das hohe Alter dieser Beigabe, welche einer späteren Zeit nur den Reisehut des Götterboten bezeichnete, welcher ihn vor den andern Göttern auszeichnet, und woran er leicht zu erkennen ist. Für den Unterweltsgott H. war der Hadeshelm (vgl. Apollod. 1. 6. 2) die verhüllende Tarnkappe, die er im Kampfe mit den Giganten gebraucht: jeden Tag verschwindet das Licht im Dunkel und kommt daraus empor, desshalb musste der Gott der Morgen- und Abendsonne die Nebelkappe „des Unsichtbaren“ tragen, Hermes bei den Griechen so gut, wie der germanische Sigfrid (vgl. Grimm, Myth. p. 431, deutsche Warte V. 6. p. 363). Die Erscheinung, dass der πῖλος

der Spitzhut (den die Perser bis auf den heutigen Tag tragen, vgl. Her. 3. 12) in halb weisser, halb schwarzer Farbe vorkommt (vgl. Albricius, deor. imag. 6), möchte ebenfalls darauf hindeuten, dass der Hut dem H. als Gott der Morgensonne gehört, dessen Haupt am Morgen zuerst in die Schleier der Nacht gehüllt ist. Seine Füsse aber sind mit „goldenen Sohlen“ (s. oben) versehen; wenn der Sonnengott mit seiner ganzen Gestalt aus dem Zwielicht emporgetaucht ist, wandelt er von unten gesehen mit goldenen Sohlen einher, in der Hand haltend den goldenen Strahlenstab. So schimmert selbst durch seine Ausrüstung als Götterbote seine Grundidee hindurch; seine späteren Attribute konnten zwar in der Anschauung späterer Zeit gedeutet werden, durften aber mit seiner Grundidee nicht im Widerspruch sein; der Morgensonnengott hätte niemals ein Schwert oder einen Bogen führen können; auch hier gilt's keine „Sprünge“, nur naturgemässe Entwicklung mit steter Rücksicht auf den Ausgangspunkt der Grundidee.

5. Ein wichtiges Attribut des H. *ἐριούνιος, κερδῷος* war der Beutel *μάρσιπος*, marsupium: ihn mit dem Symbole klingenden Gewinnes verehrten die Kaufleute. Weil aber die Bedeutung des H. als *κερδῷος* überhaupt in spätere Zeit fällt, muss er auch dies Attribut erst später erhalten haben, und so finden wir dies „unläugbare Hauptattribut des H. in späterer Zeit“ besonders an Broncen, bei Marmor-Statuen ist es meist ergänzt; vgl. O. Müller, Arch. §. 380. 7. Wenn daher Lauer (vgl. Gerh. §. 274. 3b) auch den Beutel als Wolkensymbol fasst, so ist dies unmöglich, weil dieses Attribut in späterer Zeit aufgekommen nicht den Naturgott, sondern dem Krämergotte zukam.
6. Ebenso sind dem H. in speziellen Funktionen noch andere Attribute eigen, so dem *ἀγώνιος* und *πρόμαχος* Sichel (Ov. Met. 1. 61 f.) und Striegel *στλογγίς* oder *στεργίς* (P. 9. 22. 2).
7. Ihm, dem Erfinder der Lyra, war ferner die Schildkröte heilig (vgl. H. H. v. 25 f.). Soll dieses Attribut eine tiefere Bedeutung haben, und ist es ihm nicht bloss im Anschluss an die Erzählung im Hymnus gegeben, so möchte die Schildkröte an das Himmelsgewölbe erinnern, an dem H. täglich emporsteigt. Die Lyra, die ursprünglich ihm gebührt, schenkt er dem Apollon: der eine tritt dem andern

die Herrschaft am Himmelsgewölbe ab: der Frühsonne folgt die Mittagssonne.

8. Auch in seinem häufigen späteren Attribute dem Hahne, der das Kommen des Lichtes verkündet, könnte man eine Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des Sonnengottes H. finden. Gewöhnlich begnügt man sich mit der Beziehung des Hahnes auf den H. ἐναγώνιος. (vgl. O. Müller, Arch. §. 381. 6) *).
9. Von Pflanzen ist dem H. geweiht die Myrte und der Erdbeerenstrauch. Jene haben wir schon oben erwähnt als Symbol der Fruchtbarkeit, die als solches auch der Aphrodite „der Göttin der Morgenröthe“ geweiht war, (über Myrtilos vgl. P. 8. 14. 10), dieses, ἄνδραχνος, wurde zu Tanagra im Heiligthume des H. gezeigt als Nahrung in seiner Jugend. Die rothen Früchte in den dunklen Blättern möchten symbolisch das Auftauchen der Sonne aus den rothen Wolken der Morgenröthe, die das Dunkel zur Folie haben, bezeichnen, die mythologisch ausgedrückt den Sonnengott in seiner Jugend d. h. in seinem Erstehen genährt haben d. h. täglich nähren.

Wir ersehen aus der bisherigen Untersuchung, dass ohne Zwang die primären archaischen Symbole: Stab, Widder, Erdbeerenstrauch mit der solaren Gottheit dem H. Argeiphontes sich in Verbindung bringen lassen, andere wie Phallus und Myrte sind ihm als der schöpferischen Naturkraft beigegeben, stehen also wenigstens indirekt mit der Grundidee des H. in Zusammenhang. Von den späteren primären lassen sich Hut und Flügelsohlen ebenfalls in Zusammenhang mit dem Sonnengotte bringen, bei andern ist dieser wenigstens nicht unwahrscheinlich, so bei der Schildkröte und dem Hahne; nur ein primäres Attribut der Beutel steht ohne Zusammenhang mit dem ursprünglichen Wesen des Gottes, und die secundären Sichel und Striegel sind ihm in ganz speciellen Funktionen geeignet. Das Resultat ist entsprechend dem bei Untersuchung der Prädicate in Abschn. I. erhaltenen: einzelne Hauptattribute erhalten sich nominell und formell intakt durch alle Entwicklungsphasen, die Bedeutung aber ändert sich entsprechend dem in den einzelnen Perioden mit dem Gotte verbundenen Begriff, so διάκτορος

*) Auf Mercurstatuen vom Rhein findet man den Hahn sehr häufig.

und der Widder; andere archaische Attribute ändern sich der Bedeutung nach, und auch die Form muss kleine Conzessionen machen, so beim Stabe und wahrscheinlich bei ἐριούνιος (cf. unten); noch andere bilden sich neu doch unter Fortwirkung der latenten Grundidee, so χαρμόφων, Διὸς τρόχις etc. und wahrscheinlich die Schildkröte, der Hahn, die Flügelschuhe; endlich bilden sich neue Attribute, die mit der Grundidee in keinem andern Zusammenhange stehen, als dem des indirekten Causalnexus: der Begriff bekommt neue Ansätze, der Coefficient der Fortwirkung der Grundidee wird immer kleiner, so dass das neue vollständige Produkt oft scheinbar ohne allen Zusammenhang mit der Basis der Grundidee dastehen kann, so beim Beutel, dem Striegel und θαλάσσιος, κλεψίφρων etc. Der Parallelismus und die Abhängigkeit der Kunstattribute von den Beinamen wird so ins richtige Licht gestellt; die Kunstattribute bilden den Reflex der Prädikate, der zwar eine nothwendige Consequenz der Causalerscheinung ist, aber als begleitendes schwächeres Phänomen nur untergeordneten, subsidiären Werth hat. Der Idee folgte das Wort, erst in zweiter Linie das Bild.

Abgesehen vom theoretischen Standpunkte bietet die genaue Verfolgung der H.entwicklung auf Kunstdenkmälern wegen des zerstreuten, unsicheren Material's und der fehlenden Chronologie so grosse Schwierigkeiten, dass vom praktischen Gesichtspunkte aus eine speziellere von den Endpunkten aus den Anfang des Gottesbegriffes erschliessende archäologische Untersuchung von vornherein bis jetzt scheitern muss. Es genügt uns in den Symbolen subsidiäres Beweismaterial für unsere aus Untersuchung der Prädikate gewonnene Grundidee des H. erhalten zu haben und im Allgemeinen das Entwicklungsgesetz auch durch die archäologische Evolution des H. bestätigt zu finden, die vom phallischen Hermenbilde des Kekrops in Athen ausgeht und ihren Schlussstein findet im Idealbilde eines Antinoos von Belvedere. (Visconti erkannte letzteren als einen Hermes. Vgl. O. Müller, Arch. §. 380. 4, zum ganzen Abschnitte Arch. §. 379—381.)

VI. Abschnitt.

Cultus des Hermes.

Wir haben in diesem Abschnitte zu untersuchen, ob Cultusgebräuche bei der Verehrung des Gottes noch vorhanden, welche alterthümlichen Charakters sind und dadurch einen Rückschluss auf die Grundidee des H. gestatten. Doch müssen wir vornherein erwägen, dass dem zum Götterboten gewordenen H., der als solcher im Verhältniss zu Zeus, Apollon, Hera einen untergeordneteren Rang einnahm, im Allgemeinen geringe religiöse Verehrung gezollt wurde; nur in gewissen Funktionen war er der Gegenstand religiöser Feier, so galten dem H. ἐναγώνιος die in der Palästra die gehaltenen Hermaea. (Vgl. Schömann gr. Alt. II. p. 502).

Aus ältester Zeit stammen jedoch zwei Cultusformen:

1. die Verehrung des hermenförmigen H.;
2. sein Cult in den pelasgisch-arkadischen Cantonen, wo sich seine Grundgestalt, also auch die ursprüngliche Form seiner Verehrung am längsten erhielt.

1. Die Hermenverehrung war besonders stark in Attika, Arkadien und Elis; die Hermenbilder des H. wurden an Vorsprüngen, die an der Stelle der Arme angebracht waren, mit Kränzen versehen (O. Müller, Arch. §. 61), sie wurden, wie die Salbsteine bei den Israeliten, mit Oel gesalbt (Preller, gr. M. I. p. 324), es wurden ihnen Spenden dargebracht (vgl. Gerh. H. auf gr. v. t. III. 2. IV. 2); als Opfer erscheint vorzugsweise der Widder (Gerh. §. 279. 2). Auf das Widderopfer sind auch die auf Vasen (t. I. 1) angebrachten Widderhörner zu beziehen. Von unblutigen Opfern sind besonders dreizackig geformte Kuchen oder Opferkörbe bemerkenswerth (t. III. 2. V. 1). Widder wurden ihm und der Aphrodite, wie schon erwähnt, als der productiven

Naturkraft geopfert, er selbst ist ja der Widder mit den auf seine solare Thätigkeit sich beziehenden Hörnern. Wie der Goldstab mit seinen drei Zacken, möchten auch die Opferkuchen oder Opferkörbe mit ihren drei Spitzen ihm, dem strahlenwerfenden Sonnengotte, dargebracht worden sein.

(Gerh. t. III. 2) (t. V. 1).

Dass diese Opfergaben in ihrer Form auch bei andern Gottheiten vorkommen, beweist nichts gegen ihren Zusammenhang mit der Grundidee des H. Salbung und Bekränzung dagegen sind allgemein gebräuchliche Formen der Verehrung, desshalb ohne spezielle Bedeutung für Eruirung der Grundidee des Gottes.

2. Von den Resten des pelasgisch-arkadischen Cultus haben wir zu erwähnen:

Den symbolischen, alljährlich stattfindenden Lauf des schönsten Epheben in der Stadt Tanagra mit einem Widder auf dem Arm, der zum Andenken an die Pest stattfand, die H. κριοφόρος abgewandt. P. 9. 22. 1—2.

Da vor circa 3000 Jahren der Widder noch das Bild des Thierkreises war, in dem die Erde in das Frühligsäquinoktium eintrat (vgl. Ungewitter, Erdbeschr. §. 4. Das Vorrücken der Nachtgleichen macht für 2140 Jahre ein Zeichen aus; O. Ule, die Erde p. 9 f.), so scheint es nicht unwahrscheinlich, einen Zusammenhang dieser astronomischen Thatsache mit der symbolischen Handlung des Widdertragens anzunehmen. Hermes, der Gott der Frühlingssonne, dessen Zeichen der Widder, wie der Stier, das nächste Zeichen im Thierkreis, das Symbol des die Früchte zur Reife bringenden Gottes der Sommersonne, des Dionysos, ist, wendet die in der Regenzeit, im Winter, entstandenen Fieberkrankheiten durch die Macht der Sonne ab. Käme dieser Ansicht nicht der Coincidenzfall mit dem Widderzeichen zu Statten, könnte man den H. hier auch als den Gott der Herbstsonne, des Pendant's zur Frühlingssonne auffassen, welcher der Gluthhitze des Sommers und den dieser Zeit angehörigen Krankheiten Einhalt thut. (Vgl. die Prozession der Epheben zu Deme-

trias, die mit Widderfellen begleitet waren, in den Hundstagen zum Heiligthume des Zeus ἀκταῖος (nach Preller ἀκραῖος?). Vgl. Gerh. §. 192. 2. Prell. gr. M. I. p. 115.

Jedenfalls ist H. in diesem Mythus vorgerückter Entwicklung als im Laufe des Jahres wirkende Naturmacht zu erklären; die Periode der Bedeutung als Gott der täglichen Sonne war schon überwunden, bevor dieser Mythus sich bildete.

In Pheneos und Pellene (P. 8. 14. 10; 7. 27. 1) wurden ferner zu seinen Ehren alte Wettspiele, Hermaea genannt, gefeiert. Ob die zu Kydonia gefeierten Feste, die ähnlich den Saturnalien zu Rom gewesen zu sein scheinen, ebenfalls mit dem H. als Sonnengotte in Verbindung standen, können wir aus Mangel an spezielleren Nachrichten nicht entscheiden. Vgl. Schömann gr. Alterth. II. p. 502.

Ausserdem finden sich noch Spuren von dem H. dargebrachten Menschenopfern (vgl. Gerh. §. 280. 1—2); doch zur Entscheidung der Frage nach der Grundidee des Gottes trägt dieser Umstand insofern nicht bei, als solche Opfer dem H. sowohl als Sonnengott und als Erdgott gebracht werden konnten: nur die frühere höhere Bedeutung des H.dienstes wird durch diese Notiz dargethan.

Diese Züge aus der Cultusbedeutung des H. sind zwar mager, doch war dies im Allgemeinen, wie oben erwähnt, nicht anders zu erwarten, da seine Grundbedeutung vermischt wurde, und die Präponderanz des Appollinischen Cultus dem Hermesdienst die Adern unterbunden hatte. Doch genügt das wenige Material in ihm ebenfalls Spuren der solaren Grundidee des H. zu entdecken, ja der Widderkult gibt uns selbst einen Fingerzeig ihn speziell als Gott der Frühlingssonne zu erkennen.

3. Was die dem H. geheiligte Vierzahl betrifft, — er ist am 4. Tage des Monat's geboren H. H. v. 19, wird als viereckige Herme dargestellt, (σχῆμα δὲ αὐτῷ τετραγώνιον P. 7. 27. 1), heisst später τετραπέφαλος (Gerh. §. 277. 4), am 4. jedes Monat's wurde ihm in Athen geopfert (Symp. 9. 4. 2), der 4. Monat Ἑρμαῖος war ihm in Argos heilig — so ist schwer zu entscheiden, ob diese Zahl mit den vier Himmelsgegenden, mit denen H. als ἐνόδιος in Beziehung steht, oder mit den vier Jahreszeiten, die ihn als Sonnengott angehen, in Verbindung zu bringen ist, oder ob sie ihn dem 4. Kabiren, dem Kasmilos geheiligt war, oder endlich einfach von seiner viereckigen Her-

mengestalt abzuleiten ist. Nicht unwahrscheinlich erscheint es uns, dass die Vierzahl ihm ursprünglich als *ἡγεμῶν Χαρίτων* zukam. Nach ältester Anschauung gab es deren zwei, (so in Lakedämon. P. 9. 35. 1 und in Athen. 9. 35. 2, in Böotien zuerst drei Hs. th. v. 907, ausserdem vier = 2 × 2 Morgen's und Abend's); da aber H. Gott des Sonnenauf- und untergang's war, wuchs die Zahl der Charitinnen auf vier; am Morgen und Abend ist H. ihr Führer, Früh zwei und dieselbe Anzahl am Abend. Diese Erklärung würde sich am einfachsten mit seiner Grundidee in Zusammenhang bringen lassen.

4. Ueber den Monat Hermaeos ist noch zu bemerken, dass er diesen Namen in Argos, Böotien, Kreta und Bithynien trug (vgl. Pape III. B.). In Athen wurde er besonders im Anthesterion verehrt; in den in diesem Monate stattfindenden Anthesterien wurde er im Vereine mit Dionysos als Gott des erwachenden Naturlebens gefeiert (vgl. Schöm. gr. Alt. II. p. 475). Der Blüthenmond war den Joniern der 10. im Jahre, desshalb ist H. im homerischen Hymnus im 10. Monat geboren, (H. H. v. 11. Schöm. p. 427); jener Monat entspricht ferner der Zeit Ende Februar und März (vgl. Pape III. B.) dem Zeitpunkte, wo die Sonne im Frühlingsäquinoktium in's Zeichen des ihm heiligen Widders tritt, wo H. die Blüthen der Erde auf die Oberwelt bringt, wo H. als Sonnengott die Kora aus der Unterwelt hervorbringt: alles vereinigt sich hier als Beweis für die dem H. zu Grunde liegende Idee der erwachenden Sonne, welche die Vegetation entspriessen lässt. Wenn nun der Hermaeos bei Procl. in H. op. v. 502 dem Anthesterion gleichgesetzt wird, so ist dies ein Beweis dafür, dass auch in Argos, Böotien, Kreta und Bithynien dieser Monat nach H. als dem Gotte der Frühlingssonnenwende genannt wurde. Die dem H. geheiligten Monate erscheinen uns demnach ein starker Beweis für den Sonnencharakter des H., der analog seiner Bedeutung im (scheinbar) täglichen Sonnenlaufe ebenfalls im jährlichen Laufe der Sonne die erwachende, doppelt wohlthätige Kraft des alles bewirkenden Gestirnes bezeichnete.

VII. Abschnitt.

Etymologie von Hermes.

Nachdem wir den H. nach seinen Beinamen, mythologischen Verbindungen, Symbolen, Cultusgebräuchen betrachtet, und alle diese Beziehungen zur solaren Natur dieses Hermes genannten Gottes uns hingewiesen, drängt sich uns schliesslich die Frage auf: in welchen Beziehungen steht zu dieser Gemeinsamkeit der Idee der Name des H., der im Kampfe um die Präponderanz über *διάκτορος, ἀργεϊφόντης, τροφώνιος, πομπός, ἐριούνιος* den Sieg errungen, ist er ebenfalls significanter Natur und somit die Einheit des H.-begriffes hergestellt, oder wurden unter dem Namen H. ursprünglich verschiedene mythologische Gestalten, die ihre ursprüngliche Differenz noch durch die Beinamen des H., die Ueberbleibsel ihrer Existenz, dokumentiren, zu einem Conglomerat verbunden?

Wir sehen, diese Frage ist von wesentlicher Bedeutung für die Einheit des H.-begriffes. Vor der Beantwortung, wollen wir kurz die Namen der andern Götter betrachten, um im Allgemeinen zu sehen, in welche Kategorie der Name des H. fällt.

Es sind unter den Götternamen zwei Classen zu unterscheiden:

1. Solche Namen, die allgemeine Begriffen mit einem Worte bezeichnen, dessen Abstammung und Bedeutung offenkundig geblieben. Entweder wurden diese Namen später gebildet, oder es blieb die Bedeutung dieses Wortes als Eigenname conform der, die es als Appellativum besass. Dahin gehören: Moira, Hora, Themis, Okeanos, Hemera, Eos, Helios, Lelena, Herse, Luna, Fortuna, Hulda. Sie sind, wie M. Müller, E. II. p. 69 sich ausdrückt, die Schöpfungen der Menschen — nomina.

2. Eigentliche Götternamen — numina, die zu Eigennamen erst geworden sind und werden konnten, „nachdem die Wurzelbedeutung ihrer Namen sich verdunkelt hatte und in den betreffenden Sprachen in Vergessenheit gekommen waren“: Namen also, die man nicht einfach übersetzen kann, sondern wegen ihrer Dunkelheit erklären muss. Zu dieser Kategorie gehören: Zeus, Hera, Apollon, Artemis, Ares, Heracles, Juppiter, Juno, Mars, Wodan.

Die letzten Namen sind ohne Sprachvergleichung, ohne die parallel laufenden Aussagen der Schwestersprachen nicht zu deuten, weil wir ohne die Analogien in ihnen bei diesen verdunkelten Namen keine genügende Sicherheit für die Richtigkeit der angenommenen W. haben und leicht andere W. mit derselben Berechtigung annehmen können: Hypothesen wäre ohne das Correktiv der Vergleichung Thür und Thor geöffnet. Diese Namen sind aber ferner mythologische Namen, und wie die arischen W. das Gemeingut der Schwestersprachen sind, so werden auch nach dem Analogieschlusse mythologische Grundvorstellungen den indogermanischen Stämmen gemeinsam sein; Vorstellungen, die sich nach verschiedenen Faktoren bei jedem Volke modificirten. Vgl. Abschn. II. Wegen Gemeinsamkeit der W. und der mythologischen Grundbegriffe sind also a priori andere Völker zur Vergleichung anzuziehen, und zwar bei Erklärung mythologischer Namen speziell das Sankrit in den Vêdas, weil es in diesen noch kein System der Mythologie gibt, da die Namen hier als Appellativa, dort als Nomina propria angewandt, ihrer Etymologie nach verständlich sind; vgl. M. Müller, E. II. 68. L. II. p. 384. Auf der andern Seite müssen wir bedenken, dass wir zwar die Identität der W., nicht aber die der mythologischen Begriffe in den Vêdas erwarten dürfen, (vgl. Abschn. II.), im Gegentheile ist die Wahrscheinlichkeit dafür, dass finden wir in den Vêdas einen etymologisch entsprechenden Namen der Begriff verschieden sich gestaltet haben wird und umgekehrt. Da die Faktoren, welche in Indien und Griechenland auf die Bedeutungsentwicklung des beiden Ländern gemeinsamen Namens einwirkten, verschieden waren, wird auch in den meisten Fällen das Produkt ein ungleiches sein.

Wie die Urwurzeln zu verschiedenen Worten sich gestalteten, so auch die mythologischen Urbegriffe zu verschiedenen mythologischen Personen durch die Verschiedenheit der Ideen-

assoziation (über das Ganze vgl. die Principien, die in Absch. II. dargelegt sind).

Eine Betrachtung der Ableitung von dem offenbar der zweiten Namenkategorie angehörigen Wt. Hermes ohne Vergleichung zeigt uns die Unzulänglichkeit und Unsicherheit derselben, wenn nicht andere Direktiven die etymologische Erklärung auf den richtigen Weg leiten.

Wir finden Ἑρμῆς von ἕρμα abgeleitet; die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme haben wir bereits Abschn. I. bewiesen; andere bringen den Namen in Verbindung mit εἴρειν „zusammenfügen", vgl. ἁρμονία, eine Erklärung, die eine viel zu unplastische, verschwommene Bedeutung gibt, um von ihr aus deduktiv die Eigenschaften des Gottes zu entwickeln. Man deutete ferner den Namen als den Bethauer, Befruchter, vgl. ἔρ-ση, brachte ihn in Verbindung mit ἔρα Erde; Welcker endlich hat ihn zusammengestellt mit der W. ἐρ in ὁρμᾶν und ὁρμή und als den personificirten Umschwung des Himmels gedeutet, ebenfalls eine Erklärung, die wegen ihrer umfassenden und vagen Bedeutung zu wenig spezifisch erscheint, um eine fassbare concrete Grundidee in H. erkennen zu lassen.

Alle diese Deutungen, sehen wir, sind an und für sich gleichberechtigt und gleich unberechtigt, solange entscheidende Kriterien fehlen, die ausserhalb der griechischen Sprache liegend die Präponderanz einer von ihnen zuwenden.

Den entscheidenden Faktor hat M. Müller in's Feld geführt, indem er L. II. p. 438 den von Saramâ = Ἑλένη abgeleiteten vedischen Sâramêya(s) mit dem griechischen Ἑρμείας (wie das Wt. bei Homer lautet, vgl. Il. 24, 461, 469, 690, 694; Od. 1, 42, 5, 196, 10, 307, 11, 626, 19, 397 etc.), das aus älterem Ἑρεμείας entstanden wäre, identificirt.

Während jedoch Sâramêya(s) eine ganz untergeordnete Rolle spielt — er kommt nur an einigen Stellen in den Rig-Veda vor, seine Auffassung als Eigenname ist zweifelhaft, er wird mit einem Hunde verglichen, ja die Hunde des Yama werden selbst sâramêya genannt —, hat sich Hermeias zu einer gerade in den ältesten Zeiten am bedeutensten erscheinenden Gottheit entwickelt.

Was die Ableitung von Sâramêya(s) betrifft, so sind die in der mythologischen Bedeutung des Namens nicht einigen Gelehrten M. Müller und Kuhn in ihr einig; es ist abzuleiten von der

W. sar = ire, so dass Saramâ „die Wandelnde“ und Sâramêya(s) „das Kind der Wandelnden“ bedeutete (vgl. C. p. 324. M. Müller L. II. XI. Haupt's Zeitschr. 6. B. p. 117 f.). Unterstützt wird diese Etymologie noch durch das Prädikat von Sâramêya(s) punahsara, welches Kuhn mit „hin- und wiederlaufender“, M. Müller mit „rastloser“ gibt. Ist nun die Form Ἑρμείας entsprechend dem W. Sâramêya(s), so würde Hermes auf die W. ἐρ = skt. sar zurückgehen, die mit Umlaut in ὁρμή, ὁρμάω etc. sich noch erhalten hat. Für die Identificirung der griechischen mit der Sanskritwurzel sprechen sowohl die Ausführungen von M. Müller L. II. p. 437 als besonders die Untersuchungen von Curtius p. 382, wonach die Erhaltung des Sibilanten vor Vokalen im Anlaut als die Ausnahme im Griechischen, die Verwandlung in den spiritus asper als die Regel zu betrachten ist. (Könnte man auch für den Anlaut im Deutschen die Vertretung von s durch r nachweisen (C. p. 125. 412), dann würde die W. von rennen ahd. rennan auch etymologisch der W. sar entsprechen, dann wäre Sâramêya(s) ≙ Ἑρμείας = Renner und insofern würde auch sein Name dem des Wodan = der Wandernde entsprechen; vgl. Grimm: Gesch. d. d. Spr. 3 A. S. 534 ff.).

Die Identität der W. sar und ἐρ und der Namen Hermes und Sâramêyas, möchte demnach sicher sein, und Hermes von der W. ἐρ gebildet, die Welcker blos vom Griechischen ausgehend fand, bedeutete „der Wandelnden Kind“ d. h. selbst „der Wandelnde, der Renner“.

Nun ist es aber klar, 1. dass der Name „der Wandelnde“ von ziemlich vager Bedeutung ist.

2. und sich desswegen auf die verschiedensten Objekte beziehen lässt, z. B. auf das Phänomen des Windes etc.

Daher die Erscheinung, dass sich zwar zwischen der spätern Gestaltung des Hermes und der mythologischen Bedeutung des Sâramêyas Aehnlichkeiten finden lassen, (so vâstoshpati ∾ προπύλαιος, amîvahâ ∾ ἀκάκητα, „der du alle Gestalten annimmt“ ∾ πολύτροπος, „hilfreicher Freund ∾ ἐριούνιος etc.), aber die Identität des ursprünglichen Begriffes von Hermes und Sâramêyas sich nicht beweissen lässt. Doch fehlt es nicht an Gründen, die uns dem S. wie dem H. einen solaren Grundcharakter zuschreiben lassen; so heisst ausser den oben angeführten analogen Namen (vgl. Kuhn 5. p. 126) S. arguna gr. ἀργεννός „der

glänzende" = ἀργεῖφόντης, das oben erwähnte Beiwort punahsara erinnert in der Bedeutung an διάκτορος, ausserdem deutet der ganze 2. Vers der Rig-Vedastelle VII. 54, die M. Müller zwar in von Kuhn abweichender Gestalt bringt, die aber dem Inhalte nach der andern Uebersetzung homogen ist, auf ein solares Wesen:

„Wenn du, glänzender Sarameya,' deine Zähne öffnest, o Rother, so scheinen Speere an deiner Kinnlade zu glänzen, während du schluckst. Schlaf, schlaf".

Erwägen wir also, dass M. Müller den S. als den verstohlenen Lichtblick des Tages auffasst, als den Himmelspfortenwächter, der glänzend, roth, rastlos, hilfreich genannt wird, dass die glänzende Kinnlade auch sonst als Bild für die Erscheinung des Lichtes gebraucht werden (cf. Tylor I. p. 339 im neuseeländischen Mauimythus), dass er als Gott des Schlafes angerufen wird, so liegt nichts näher, als die Identificirung des S. mit der untergehenden Sonne, deren „Kinnlade" roth erglänzt, die mit ihrem Untergang Ruhe und Schlaf den Menschen bringt, wie Hermes der Gott der untergehenden Sonne als Gott des Schlafes und der Träume aufgefasst. Wie H. aber in doppelter Gestalt erscheint als Gott der erwachenden und untergehenden Sonne, so auch der Sâramêyas d. h. es gibt zwei Sâramêyas, der eine ist als Morgensonne „Kind der Morgenröthe", der andere als Abendsonne „Kind der Abendröthe." Durch diese Erklärung wird der Widerspruch gehoben, dass das erste Morgenlicht den Schlaf bringen soll; er ist in jener Stelle nicht das erste, sondern das letzte Licht und als solches bringt es den Schlaf.

Den Ausspruch M. Müller's, L. II. p. 440 „H. und S. gingen von demselben Punkte aus, ihre Sagenkreise wurden aber sehr bald excentrisch", müssen wir daher dahin präcisiren: H. und S. gingen von demselben Punkte aus, d. h. sie sind beide mythologische Ausdrücke für die symmetrische Erscheinung der Morgen- und Abendsonne. Dieser aber erhob sich kaum zu einer bestimmten Persönlichkeit und die rudimentäre Form seiner Existenz trat bald hinter Gestalten in Hintergrund, die mit plastisch entwickelter Form der vorgerückten mythologischen Anschauung der Ostarier besser genügten, als „jene niedrige oder niedrigste Auffassung" von Morgend- und Abendsonne; jener aber mit dem S. auf gleicher Basis der Etymologie und Bedeutung entstanden, entwickelte sich von der rohen Thiergestalt zum hermenförmig,

gestalteten Naturgotte, vom unförmlichen arischen Sâramêyas zum griechischen segenbringenden Lichtgotte.

Die Ontogenie des Hermeias möchte als Mikrokosmus das beste Bild von der phylogenetischen Gesammtentwicklung der griechischen Mythologie geben; aber eben desshalb lässt sie auch erkennen, wie gewagt es ist von der Gleichheit der Namen auf Gleichheit in der Entwicklung zu schliessen; die Individualität der einzelnen Völker setzt der Identität der Evolution der einzelnen Begriffe die Grenzen.

Wir vergleichen den H. und den S. zwei Samenkörnern, ursprünglich beide gleich, doch dieser verkümmerte am Indusstrande in der schwülen Hitze der tropischen Sonne, dieser gedeiht und wächst am Abhange des rauhen Olympus zu einem Baume herau, dessen hochaufgeschossener Stamm mit den nach allen Seiten sich ausbreitenden Aesten eine stattliche Krone bildet.

Doch bei der reichen Mythologie der Vêdas müssen wir darauf rechnen, dass noch andere Gestalten der Amphibolie des Hermes-Argeiphontes entsprechen und sich in der Bedeutung mit den vielen Beinamen des Gottes wenigstens theilweise decken werden. So bekämpft in den Vêdas die Vritras, die Dämonen der Finsterniss, Indra oder sein Sohn Argunas, „der glänzende, leuchtende"; ihn stellen wir zusammen mit dem Argeiphontes, dem Sohne des Zeus, der als *αἰγίοχος* wie Indra der thätige, kämpfende Himmelsgott ist. Erinnern wir uns, dass bei ausgebildeten Gottheiten auf den Sohn übertragen wird, was ursprünglich dem Vater zukommt, dass der Kampf zwischen Vritra und Indra den täglichen Kampf zwischen Licht und Finsterniss bedeutet, so wird klar, dass nach der Gleichung

Zeus: Indra = Argeiphontes: Argunas ∾ Typhon: Vritra
(cf. E. II. p. 161)

unter dem Argunas dasselbe, was unter dem Argeiphontes, zu verstehen ist, nämlich die Morgensonne, welche das Dunkel besiegt und den Himmel hell macht, welche den Vritra tödtet und den Typhon bändigt.

Ausserdem kommt als Name für die Morgenröthe noch ein anderes Wort vor Saranyû (M. Müller, L. II. p. 446), das von derselben W. sar wie Saramâ abgeleitet, ebenfalls „die wandelnde" bedeutet. Ihre Söhne sind die Zwillinge Yama.

Nach Kuhn, M. Müller und Curtius ist ferner Saranyû ≏

Ἐρινύ-ς die Personification des Uebergangs von der Nacht zum Tage, als deren Gemahl, der Erzeuger der Yama's, der glänzende Vivasvat genannt wird.

Ueberlegen wir nun, dass bei der Gleichung Saramâ: Sâramêyas = Ἑλένη: Ἑρμείας die Erscheinung von λ in Ἑλένη auffallend ist, da sich das ρ in Ἑρμείας erhielt, so erscheint nicht unwahrscheinlich, dass die urgriechische Form von Hermes in stärkerem Contakt mit der andern Form für die Beziehung der Morgenröthe Ἐρινύς, zu setzen ist, als mit dem zwar auch stammverwandten, doch verschiedeneren Wt. Ἑλένη. Während Sâramêyas offenbar direkt sich ableitet von Saramâ, möchte bei der Schwierigkeit der Ableitung des Wt. Ἑρμείας von Ἑλένη als Bindeglied das Wt. Ἐρινύς anzusehen sein. Eine ältere Form ist aus der bei Hes. aufbewahrten Gleichung Ἀράντισιν Ἐρίννυσι zu erschliessen, die sich als Ἀράντις dem skt. Saranyû sehr nähert.

Durch das Hereinspielen von Ἐρινύς soll also nicht die Gleichung Sâramêyas ≅ Ἑρμείας alterirt werden, sondern ein Ersatz für das Matronymikum zu Hermes geboten werden, da Helene uns als solches etymologisch ungenügend erscheint. Auch das archaische ἐριούνιος scheint uns hieher zu gehören. Bekanntlich kommt dieser Beiname öfters selbstständig für Hermes vor, so Il. 24, 360, 440 etc. und geht desswegen über die Stellung eines gewöhnlichen Prädikates hinaus und zeigt sich als stellvertretender Name so gut wie διάκτορος Ἀργειφόντης. Wäre nun, wie es ganz plausibel erscheint, das Wt. wirklich von ερι und ον (in ὀνίνημι) abzuleiten, dann könnte dieses ausgeprägte Adjektivum nicht den Namen öfters selbstständig vertreten. Ausserdem kommt uns die Bedeutung „Vielnützer" viel zu vag vor, um ihre Richtigkeit von vornherein zu acceptiren. Wegen der oben besprochenen Verwandtschaft von Hermes und Erinys, die auf mythologischen Gebiete durch die Beziehungen der Demeter = Maja zur Erinys in Arkadien, wo sich in der Abgeschlossenheit des Hochplateaus, wie wir oben gesehen, die Urvorstellungen der Griechen am besten erhielten (cf. P. 8. 25. 4) mindestens nicht abgewiesen wird, möchte wohl ein Zusammenhang zwischen Ἐρινύς und ἐριούνιος zu statuiren sein: das Wt. hiess wohl als Matronymikum von Ἐρινύς Ἐρινύιος. Doch da die Vorstellung von der Abstammung des Ἐρινύιος = Hermes von Erinys durch die Genealogie des H. von Maja verdunkelt wurde und unterging; andrerseits bei der Identität von Ἐρινύιος, dem Sohne der

Erinys ≅ Saranyu mit dem gütigen Hermes das erstere zum Beinamen degradirt war, machte sich die Volksetymologie daran, den zwar allgemein gebräuchlichen, aber unverständlichen Beinamen entsprechend den Bedürfnissen ihrer Vorstellung von H. umzudeuten und mit der kleinen Veränderung durch die Transposition des *υ* in die zweite Silbe und Verwandlung in den langen Diphthong, wobei das in Ἐρινύς lange *ι* seine Quantität an den Einschiebling abgab, war es möglich den ἐριννύιος in einen ἐριούνιος zu verwandeln, dessen Etymologie und Bedeutung klar dalag; es war der ἐριούνιος der segenspendende H. Die Wirkung der Volksetymologie muss ziemlich lange vor dem homerischen Zeitalter erfolgt sein, da der einzige Ueberrest der ursprünglichen Bedeutung von ἐρι. das Reservatrecht der selbstständigen Vertretung von Hermes ist. Aehnlich mag ἀργεϊφόντης aus ἀργειφάντης entstanden sein. Das schwer zu erklärende διάκτορος erhielt sich lange Zeit die Selbstständigkeit seiner Stellung.

Die Patronymika stehen gern als selbstständige Namen; vgl. Κρονίδης, Λαερτιάδης etc., die Namenbildung in Niederdeutschland auf sen, im Neugriechischen auf βολος etc.; Pape III. B. Einleitung s. f.

Die oben ausgesprochene Ansicht vom Zusammenhang zwischen Saranyû, Erinys und Hermes wird unterstützt durch die Vergleichungspunkte zwischen dem Sohne oder vielmehr den beiden Kindern der Saranyû Yama und dem Hermes - Erinyios. Beide sind Söhne des Lichtgottes, Zeus ≈ Vivasvat; die Mutter Saranyû entspricht der Demeter - Maja; Yama der Zwilling entspricht in seiner Doppelbedeutung als Gott der Morgen- und Abendsonne dem H., der ursprünglich dasselbe ist (cf. M. Müller II. p. 469). Hier möchten wir uns gegen die Benennung ungleichartiger Phänomene mit dem Namen „Zwillinge" aussprechen. Zwillinge sind der Form und dem Wesen nach gleiche Gestaltungen, nicht aber diametral entgegengesetzt wie Tag und Nacht, Licht und Finsterniss. Sind die „Zwillinge" ein solares Produkt, so können wir nur symmetrische, dem Wesen nach gleiche solare Phänomen mit diem Namen bezeichnen, wie Morgen- und Abendsonne oder -röthe. Heisst es desshalb (L. II. p. 469) von Vasu (Sonne): „du warst der Trenner der zwei Zwillinge", so beziehen wir dies auf die Trennung der beiden

correspondirenden Erscheinungen der Morgen- und Abendsonne oder -röthe durch den ganzen Lauf des Tagesgestirns. Heisst es in den Vedas: „Yama ist geboren, Yama wird geboren werden", so bezeichnet dies einfach die entstehende und vergehende Sonne, den Sonnenball, wie er sich am Morgen erhebt aus der Morgenröthe (= Saranyû), und am Abend dieselbe Erscheinung wiederholt; „den Gatten der Weiber" (p. 471) möchten wir mit etwas materialistischerer Auffassung mit dem ehelichen Leben in Verbindung gebracht wissen wollen: das eheliche Leben wiederholt sich am Himmel, weil die Familienverhältnisse und ihre Vergleichung mit solaren Vorgängen den Ausgangspunkt der arischen Mythologie gebildet zu haben scheinen.

Die Auffassung von Yama als Morgen- und Abendsonne theilt M. Müller II. p. 471.

Wie ferner viele Namen doppeldeutig sind, so auch Yama, das wir auch von der W. jâ ire (C. p. 372) ableiten können; Bedeutung und Bildungsdeterminativ wäre dann dasselbe wie bei Hermes. Im Lateinischen würde Janus von W. i, ja dem Yama entsprechen. Was die Auslegung „Zwilling" betrifft, so sind hier noch die Doppelhermen des H. (Gerh. H. auf gr. V. p. 475 p. 480) und die bekannte Doppelgestaltung des Janus zur Vergleichung anzuziehen. Aber nicht nur in der Genealogie, der Grundidee, der Namenbildung herrscht grosse Aehnlichkeit zwischen Yama und H., sondern auch im Verlaufe ihrer weiteren mythologischen Entwicklung. Wie H. vom Gotte des Sonnenuntergangs zum Gott des Schattenreichs wurde, so auch Yama, welcher der König der Abgeschiedenen genannt wird; er ist Führer des Menschengeschlechtes, wie H. *πομπός*, er hat vielen den Weg gewiesen, wie H. *ἐνόδιος*, *ψυχοπομπός*; Yama hat einen unsterblichen Sohn, wie Pan diese Eigenschaft besitzt. (vgl. M. Müller, L. II. p. 471 f. E. I. u. II. v. l. Tylor II. p. 314).

Yama heisst ferner aus demselben Grunde „Liebhaber der Mädchen", wie H. *ἡγεμὼν Χαρίτων* als Morgensonnengott; er ist „Gatte der Frauen" ähnlich wie H. in enger Verbindung mit Kore-Persephone, Brimo, Demeter steht. Wenn dem Yama zwei Hunde als Boten beigegeben werden, die als Kinder der Morgen- und Abendsonne sâramêya heissen (vgl. oben), so ist Yama selbst mit diesen zwei Thieren in seiner Doppelgestalt bezeichnet und die beiden Hunde sind nur eine niedrigere Auffassung von Yama selbst.

Es verhält sich also mythologisch:

Saramâ: Sâramêya = Saranyû: Yama = Ἑλένη-Ἐρινύς: Ἑρμείας

Saramâ = Saranyû = Ἑλένη-Ἐρινύς = Morgenröthe

Sâramêya = Yama = Hermeias.

(Auch bei H. haben sich noch Andeutungen erhalten, dass die späteren Höllenhunde ursprünglich mit ihm in Verbindung standen: ὄρθριος d. h. „im Morgengrauen" wird H. im H. H. v. 143 genannt, ein Wt. das abzuleiten ist von Ὄρθρος dem Namen des einen Hundes. Der Analogie zwischen dem Beinamen des H. τρικέφαλος, dem dreiköpfigen Kerberos und dem Bruder Saranyus dem dreiköpfigen Trisiras möchten wir kein Gewicht beilegen, da wir in dem Beiworte τρικ. eine spätere Bildung sehen, die dem Beinamen τρισμέγιστος entspricht).

In Indien wurde zuletzt der Sonnengott Yama zum Todtenrichter, den jetzt noch manche moderne Hindus vor allen Göttern verehren sollen (Tylor II. p. 314); er wurde es mit derselben mythologischen Ausartung, mit der H. als Repräsentant des Todtenreichs erscheint.

Bei den Eraniern ist Yama zu Yima, Viasvat zu Vivanhat geworden, und Yima der erste König der ario-persischen Dynastie; der physikalische Mythus von Yama in Indien, wurde zu einem historischen im Zendlande, ähnlich wie der solare Kampf Indra's mit den Dämonen der Finsterniss sich dort zu einem Kampf zwischen Guten und Bösen, also zu einem ethischen Mythus umgestaltet hatte.

Nach den bisher angeführten Analogien sind wir berechtigt, als die dem Hermes adäquate mythologische Figur in den Vedas den Yama zu bezeichnen, als dessen Vorstufe und niedrigere Form der Sâramêyas anzusehen ist: der Unterschied in ihrer mythologischen Entwicklung ist nur der, dass H. auch nach andern Richtungen, als nach der seines Todtenamtes sich ausbreitete, während die Entwicklung Yama's auf diese eine Seite sich concentrirte, und seine spätere Gestalt desshalb einheitlicher und markirter erscheint im Gegensatze zu der Vieldeutigkeit und Vielseitigkeit des Hermes-Eriunios.

VIII. Abschnitt.

Resultate.

Die Hauptresultate unsrer Untersuchung sind:

1. Hermes ist nach den ältesten ihm zukommenden Beinamen und Prädikaten, nach den ältesten Mythen von ihm, nach seinen archaischen Symbolen und Abbildungen, nach den Ueberresten seines ursprünglichen Cultus, nach der Bedeutung seines Gesammtnamens, nach der Vergleichung mit dem vêdischen Sâramêyas, und seinem Abbild am Ganges dem Yama, in seiner Grundidee eine solare Gottheit, und zwar die Personification der analogen Phänomene des Sonnenauf- und niedergangs. Die ganze Entwicklung des H. als *διάκτορος ἀργεϊφόντης*, und als *ἐριούνιος* geht zurück auf die eine Seite seines Wesens, wornach er als der segenbringende Sohn der Morgenröthe, der Lucifer des Morgens erscheint: „im Osten war den Denkern der Urzeit die Lebensquelle". Die Sonne geht täglich im Westen unter, sie stirbt gleichsam dort und steigt wie die Menschen zum Hades hinab; desshalb wurde H. der Gott der untergehenden Sonne, der unter denselben Erscheinungen unter den Horizont hinabsinkt, mit denen er an ihm ersteht, zum Führer der Menschen in das im Westen liegende Schattenreich, der die jeden Tag gestorbenen in das Gebiet der Todten sanft hinüberleitet, wie er sie in ihrem Leben in das Reich der Träume und des Schlafes ruhig versetzt hat. Wie H. zum *ψυχοπομπός* wird, gestalt sich Yama, der mit ihm in der Grundidee übereinstimmt, zum König der Schatten.

2. So sorgt H. für die Menschen in Leben und Tod, am Tage und bei Nacht, er ist in Wirklichkeit ihr Heiland und Fürsorger, ihr Prototyp und Ideal; bei den Indern wird

desshalb Yama selbst der erste Sterbliche und bei den Eraniern der erste König, d. h. der Gründer von Staat und Gesittung. Jeden Morgen erhebt sich der Sonnengott aus dem Schattenreich zu neuem Leben, der διάκτορος geht wieder auf, um als ἐριούνιος zu wirken, und dieses constante erhabene Phänomen, das den Einzelnen jeden Tag in das Auge fallen musste, bewirkte wahrscheinlich zuerst die Vorstellung von der Unsterblichkeit nicht nur der Sonne, sondern auch der Menschen, die ja im Westen Ruhe finden durch den sanften Todtbringer H., der sie als ψυχοπομπός ins Schattenreich geleitet, und dessen tägliche in seinem Wesen liegende Wiederkunft ihnen, seinen Schützlingen, ebenfalls die Aussicht auf Unsterblichkeit eröffnete.

(Ueber Sonnenuntergang und Unterwelt vgl. Tylor II. 47 f.; über die Verwandtschaft des Sonnen- und Todtenreiches vgl. O. Müller, prol. p. 368 f.; M. Müller, L II. p. 472 f. E. II. p. 87).

3. Die Anschauungen vom täglichen Lauf der Sonne mussten sich aber mit dem sich erweiternden Horizont der Gedanken auch erstrecken auf die Betrachtung des jährlichen Laufes dieses Gestirnes. Dieselbe Rolle, die H. Tag für Tag als Gott der auf- und untergehenden Sonne spielt, erhielt er in der im Jahreskreise sich vollziehenden Veränderung der Sonne: er wurde naturgemäss zum Gotte des Frühlings und des Herbstes, während die Zwischenzeit, die Periode des heissen Sommers, seinem Bruder dem Apollon zufiel. Wie er als zeugungskräftiger Naturgott sich schon als Gott der Tagessonne dokumentirt, in um so höherem Grade tritt diese Eigenschaft bei ihm dem Frühlings- und Herbstgotte in den Vordergrund. Der Phallus ist sein ständiges Attribut desshalb, darum heisst er ἰθυφάλλικος, κουροτρόφος, ὡρῶν ἐάων, ἐριχθόνιος etc.; als solcher befreit er Kore-Persephone.

In noch höherem Grade machte die Idee der jährlichen Erneuerung der Sonnenkraft = Hermes in Verbindung mit dem jährlichen Erwachen des griechischen Dornröschen aus dem Winterschlummer = Kore-Persephone den Unsterblichkeitsgedanken unterstützen: eine Vorstellung, welche in den samothrakischen und eleusinischen Mysterien, in denen ja Hermes-Kadmilos und Kore-Persephone besonders hervortraten, der Grundgedanke sein mochte. Es war die Hoffnung auf Unsterblichkeit, die ausgehend

vom Schicksale der Sonne und Erde, die Hellenen in den Mysterien trösten sollte.

4. Die Antipole der Hermesentwicklung sehen wie in Thracien und Arkadien; dort ist er der χθόνιος der Unterweltsgott mit der Hecate verbunden *), hier steht der ἐριούνιος der Gott des ländlichen Segens mit Demeter im Bunde. Seine harmonische Ausbildung, seinen Platz im Olymp, und allerdings damit den Keim zu seinem mythologischen Tode erhielt er bei den Joniern, besonders in Attika durch die ihm zugetheilte Vermittlerrolle als Götterbote, zu der gerade er sich am besten eignete. Durch die Präponderanz dieser Eigenschaft, die sich erklärt durch die Hegemonie der Jonier auf dem Gebiete der Cultur, wurde sein solarer Grundcharakter abgestreift, er sprengte die Banden des Naturgottes, seine Vermittlerrolle wurde vergeistigt, und sein Einfluss auf alle Gebiete von Handel und Verkehr, Kunst und Wissenschaft, des Strebens und Fortschrittes so ausgedehnt, dass man billig fragen kann, wo und was ist Hermes nicht?

Doch der Keim, die Potenz zu dieser Expansion liegt schon in der Grundidee des vorwärts schreitenden, lichtverbreitenden, segensvollen Sonnengottes; gerade als solcher war er mehr als andere Götter (die einzige Parallele bildet der ihm wesensverwandte Apollon) geeignet in allen Beziehungen gleichsam das Abbild der selbst vermittelnden, lichtverbreitenden Hellenen darzustellen, eine Führerrolle auf allen Culturgebieten einzunehmen, die mit der Entwicklung des Culturlebens der Griechen gleichen Schritt hielt. Hermes erscheint als die mythologische Verkörperung griechischer Geisteskultur von ihrem Erwachsen aus arischer Urzeit zu ihrem Siege auf olympischer Höhe, zu ihrem Niedergange und ihrer Verkümmerung in den Nebeln des Mysticismus und in dem Trachten nach Gold und Gewinn.

*) Ueber den thrakischen Hermes, vgl. das Programm von Weber: de Mercurio praecipuo Germanorum veterum deo. Wism. 1850. Er identificirt ihn mit dem germanischen Hermin., Irmin, Erman, und so wäre die Brücke zwischen Hellas und Germania geschlagen, da der Germanengott Irmin vielfach dem griechischen Hermes entspricht; vgl. J. Grimm: Gesch. d. d. Spr. 3. A. S. 414 ff. und Irmenstrasse und Irmensäule S. 41—46.

Bei der bedeutenden Rolle, welche die Personification vom Sonnenunter- und aufgang bei Indern, Persern und Griechen spielte, dürfte schliesslich der Gedanke nicht zu kühn sein, dass ein solcher Gott in seinen Contouren schon den Ariern bekannt sein musste, dass schon bei ihnen der Gott des sich erhebenden und sinkenden Tagesgestirnes „der Wandernde", „der Zwilling" hiess, dass schon sie bei der Betrachtung des wiederkehrenden, analog-symmetrischen Phänomens, des Todes der Sonne und ihrer Wiedergeburt, den Trost für ihre Sterblichkeit erhielten durch die ihnen aufdämmernde Idee der Unsterblichkeit. So mochte des Hermes arische Grundidee den Uebergang vermitteln zwischen dem Mythus und der Religion, zwichen dem Erdenleben der sterblichen Menschen und dem Herrschersitze der unsterblichen Götter schon in dem erwachenden Geiste der Indogermanen!

Im Verlag von **A. Deichert** in **Erlangen** ist ferner erschienen:

Aeschylus' Agamemnon. Mit Einleitung, Uebersetzung und Erklärung aus dem Nachlass Carl Friedrich von Nägelsbach's herausgegeben von Dr. Fr. List. gr. 8. 1863. (VI u. 216 S.) *M.* 2. 80 ₰

Autenrieth, Dr. G., Grundzüge der Moduslehre im Griechischen und Lateinischen zum Gebrauch der Schüler. 8. 1875. (36 S.) 50 ₰

Döderlein, Hofr. Prof. Dr. L., Frustula. 6. Auflage. quer 12. 1875. 20 ₰

— — Vocabularium für den latein. Elementarunterricht. 12. Aufl. gr. 8. 1875. 80 ₰

Heerdegen, Dr. Ferd., Untersuchungen zur lateinischen Semasiologie. Erstes Heft: Ueber Umfang und Gliederung der Sprachwissenschaften im Allgemeinen und der lateinischen Grammatik insbesondere. Versuch einer systematischen Einleitung zur lateinischen Semasiologie. gr. 8. 1875. (VI. u. 48 S.) *M.* 1. —

— — de fide Tulliana h. e. de vocabuli fidei apud Ciceronem notione et usu quaestionem semasiologam. 1876. (34 S.) *M.* 1. —

Hoerner, Dr. Chr., de extremo Graecorum discrimine. gr. 8. 1875. (42 S.) 80 ₰

Müller, Prof. Dr. Jwan, Symbolae criticae et exegeticae ad Platonis de rep. librum VI. gr. 8. (59 S.) 1865. *M.* 1. —

— — Observationes criticae in Aeschyli Choephoros. 8. (131 S.) 1867. 60 ₰

— — observationum in Ciceronis de finibus libros. Particula I. (21 S.) 4. 1869. 80 ₰. — Particula II. (22 S.). 1870. 80 ₰

— — quaestiones criticae de Galeni libris *περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογμάτων.* Part. I. (19 S.). 4. 1871. 80 ₰. — Part. II. (23 S.). 1872. 80 ₰

— — Galeni libellum qui inscribitur *ὅτι ἄριστος καὶ φιλόσοφος* recens. et explan. 4. (28 S.). 1873. 80 ₰

— — Galeni libellum qui inscribitur *περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* rec. et explan. 4. (27 S.). 1874. 80 ₰

— — Galeni libellus quo demonstratur optimum medicum eundem esse philosophum. gr. 8. 1875. (52 S.). *M.* 1. 20 ₰

— — Quaestionum criticarum de Chalcidii in Timaeum Platonis commentario I. 1875. 4. (28 S.). 80 ₰ II. 1876. 4. (14 S.). 60 ₰

Schneider, Dr. Gerh., die metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie. 8. 1876. (58 S.) *M.* 1. —

Süss, J. Dr. phil., Catulliana. gr. 8. 1877. (48 S.) *M.* 1. 50 ₰

Druck von C. Th. Jacobi in Erlangen.